حاشية التنكابني

على

شرح العقايد

ملكه من فيض فضل الله الصمد
الى معونته على الدوام السرمد

المراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس
الاعتقاد دون العمل به

اقسم بالله على كل من
ابصر خطي حيثما انتهى
ان يدعو الرحمن لي مخلصا
بالعفو والتوبة والمغفرة

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم لا سهل الا ما جعلته سهلا

الحمد لمن وجب له الوجود كما وجب له السجود وفاض له الجود ففاض عند
كل موجود على ما شرح صدري لعقايد الاسلام وحقايق الشرايع والاحكام
والصلاة ازكى ما كان على اشرف من بنع ضيض الامكان وعلى اله البررة
وصحابته الخيرة العظام ما الالات الفور بالفور وعلى شرح العقايد للعلامة
مسعودا وتلالات النور في الدور وبعد فهذا عقد من الفوايد
علقته على شرح العقايد للعلامة مسعود النفتازاني اسعده الله تعالى بنور
الامانى فنشطنى باقتراح جمع من الاخوان وخلص الخلان واعتنى بهذا الكتاب
من لهو بمرآة اللباب من اولي الالباب اكمل الورى واكرم من فرق الثرى
لم ير ولم يرى من يدانيه في الفضايل ولم يشم ولم يسمع مثل معاليه في الاوايل
بواد ربه نهاية افكار الفضلاء وموارد كلمته بضاعة مصاقع الخطباء لا يذكر علم
الا وله فيه قدم راسخ ولا يسمع راى الا وحكم رايه له ناسخ لو قاصاه ابن سينا
لفاضله مهينا ولو عاصره سحبان وايل لما سمع لفصاحته من قايل ولو خطب
يوما بعكاظ لفاظ قس بن ساعده قبل ان افاظ ولو كان اياس في زمنه لما
ذكر اياس من ركنه ولو ناظره حاتم في سخاوته سحل حتما على نفسه بمقاومته
ولو بارزه عمرو بن در لبور عمرو في موسن قيد قد وقع الطائفتين اعيان الملة
واركان الدولة واسوق في الفضيلتين ما يعتنى بالقوة النظرية وما يبنى
على القوة العلمية باسط بساط الارض والامان ماهد مهاد العدل والاحسان
الصاحب الاعظم والملك المعظم نور الدنيا والدين فخر الملوك والسلاطين
لا زال مسعودا وكاسمه محمودا ولحوزة الملة ركنا ركينا ولبيضة الملك حصنا
حصينا واعلام العلوم لعلو همن عنايته على فرق الفرقدين والوية الولاية
تسمو طمن كفايته الى سمك السماكين وظهر كفه منهلا مورودا يرد ماء علته
شفاه الصناديد والاقيال وبطن كفه سماوها يستول منه شايب المتن

من ح

والامال

والآمال فلقد عم العام باشمل الانعام ولقد خص الخاص باجمل الاختصا ص
لكن الزمان الظلوم والدهر المعرف المشوم قد عاقني عن الاسعاد بخدمته
والاكتحال بنزيه عبتته ولم يحظ من جزيل نواله وجميل افضاله واسبا ل
الاشفا من حرف هنا لا قوله حال منها ولا يشعب صدع بال ذي الكيسا د م
يكب برعته من الزمان وامداد مدية الا لي فيه الحديد ان الحين حينان
وانا سف وايان طررا وانلهف والتعلل بلعل وليت والتمثل قوله لحالي ح
هذا البيت وايان طرو بدر صا الارض شي فا ومعربا موضع رحلي منه اسود
مظلم واجيل بطري في واحد من العمل ينطفي في سلك خطابة من الخدم
والخول وكان التفكر نكدي والتدبير لا يجدي كما له من علو الشان وارتفا ع
المكان مع مابي من انصباع الحال وعدم اتساع المجال حتى لهذاني اسه
للتسويد لهذه الاوراق وان يكن مما لا ق بنظم اوراق لكن المرجو من سعة ساحة
كرمه وفسيحة باحة محاسن شيمه ان يغضي عن مواضع زللة ويغض الطرف
عن مواقع خللة ويعد لي فيما تصيب فيه سهمي ولم يصل الى الحقيقة فهمي
فاني لقصر باعي من امر التصنيف مقر وعلى هذا الاعتراف ما عشت
مقر على ان الامر سه يفعل ما يريد وينقص من خلقه ما يشا ويزيد وهو المسؤل
لنيل الرشاد ومسدد المبدء واليه المعاد وها انا اخوض في المقصود باذ لا كنه
المجهود قوله رحمه الله تعالى لسم ايه الرحمن الرحيم الحمد سه بدا كتا به بالبسملة
وعقبها بالحمدلة اقتدا بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر
المأثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدا فيه بسم الله فهو ابتر وكل امر
ذي بال لم يبدا فيه بالحمد سه فهو اجذم ومعنى بدا الامر ذي البال بسم الله ان
تقصد وتذكر باذن بدا وتجعل اول عمله تعمله ذكر والتعقيبه بما في عملك
على ما هو المعنى الشايع المتبادر من بدا التي بالنسي وقد نص عليه العلامة في الكشا ف
ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا

هذا واولهذا قالوا ان بين ظاهري الحديثين تعارضا اذ العمل باحدهما يفوت
العمل بالاخر فالباء فيه للالصاق متعلقة في قولك بدا واقسمت باسمه فان البدا
لصق باسم اسم لصوق البدا بالرجل والقسم باسمه والاجود حملها على الاستعانة
ادبي انا نتصور في الامور التي لها شان وخطر من حيث ان الحديث افاد
انها خداج لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا سالم يصدر باسم اسم فكان بمنزلة
الة يستعان بها في اتمامها واما البدا في محقرات الامور فلا يتصور فيها
ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا له كراسه عن الابتذال
ولا على الملابسة لان با الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه او
مفعوله بجرور وقع حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشتر
الرحي بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم اسه حالة تلبسه
بعمل اول جزء من العمل المشروع فيه فيفوت المقصود المعنى المراد على انه قد يمكن
ذلك في بعض الافعال كالتلاوة والاكل والشرب وسنتكلم الاشتباه ما قيل
من ان تعلق اسم اسه بالفعل المقصود في قول القايل باسم اسه تعالى تعلق
الاستعانة والملابسة فظن الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض
بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين وكذا تصور مثل ذلك
في التلبس بار تكاب تعسف ثم ان الاية الكريمة المبتدا بها كتاب اسه تعالى
بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بهما حيث وصف اسه تعالى فيها انا التيمن
باسمه لكونه معطيا لجلايل النعم ودقايقها فاي ما الحمد الذي هو الوصف بالجميل
قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكرا للذات يجب تقديمها
بوجه ما على الحمد الذي هو ذكر الوصف قد رماينافيه ضرورة امتناع الجمع
بينهما في البدا فتكون البدا بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل الابتدا
امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديث التعارض بوجوه اخر
غير طايلة لانطيل الكلام بذكرها قوله الموجد بجلال ذاته اي المبتدا به من

توحد

توحد فلان برايه اي تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان
وغيرذاته تعالى لما فيه من وحمة الامكان لا يخلوا عن النقصان واصل تفعل
فيه ان يكون بمعنى استفعل لان المتوحد طلب برايه استبداده به ولم
يرض بشركة غيره فيه ثم شاع واستعمل في كل من انفرد بشيء وحمله على معنى
التكلف ثم جعل من قبيل تحلم الحليم اي بلغ اقصى جهده في تحمل الحلم ليفيد
ضربا من المبالغة وجعل الباني تحلال ذاته للملابسة من ضنبق العطن في
معرفة اللغة حتى ابتدع بعضهم لتفعل تعالنا معنى هو الصيرورة من غير صنع
ومثلة بتحجر الطين ومنع بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير قال ومنه
التكون والتولد ولم يشهد لصحة ما ذكره نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين
لم يثبت عن العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى
اصل الفعل فان الطين تحول حجرا وتغير عن هذا المعنى بالصيرورة لم يعهد
يستعمل عند الحكماء الاطبا تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون منه حصول اصل
الفعل للفاعل لا على تمهد وتروح وتكافي تحرج وتعلم ومنه تكون وتولد قوله
وكمال صفاته اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهي التي
يتبادر الى الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة
وكمالها واتمها وقدمها وعمومها وعدم تناهيها على ما سيقف عليه ولا شك
ان صفات المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به قوله
المتقدس اي المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العطوت في الوزن وقريب منه
في المعنى يقال فيه جبروت اي كبر واراد سعوت الجبروت صفات الافعال
والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر
وسمت الشيء اذا اثرت فيه ثم استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت في كل علامة
وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى بالاحكام
والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان قوله والصلاة لما كانت

ن
فعل

سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان اخذها من جهة
النبي عليه السلام ووصولها الينا من جهة الوصي بنيه رضوان الله عليهم صار الصلاة
عليه اصالة وعليهم تبعا من روادف حمد تعالى فلا جرم اردفه بها والساطع الظا
الجلي من سطع الصبح اذا ارتفع والبينة الحجة الواضحة والابعد ان يكون
المراد بالبينات ايات القران وبالحج ما عداها من المعجزات وفي افراد
الساطع وجمع الحج دلالة على ان الحج مع تعدده تعالى في ذاته يجمعها معنى السطوع
وشملها بطريق التواطي ولو اعاد كذا الحال في واضح البينات وضمير الحج والبينات
راجع الى النبي عليه السلام ورجوعه الى امته كما توهم بعيد في اللفظ ركيك في المعنى
لان اضافة المشق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى
2 المويد بحج امته اي الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مويد بالحجة
الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الال والاصحاب بهداية
طريق الحق وحمايته اشارة الى وجه الصلاة عليهم وان طريق الحق يحتاج الى
من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه
ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث
الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال توسيه
وبعد فان مبنى الايمان يكون معطوفا على ما قبله عطف قصة على قصة والجامع
ان ما سيق تمهيد للتصنيف ولهذا بيان سببه والعامل في الظرف ما فيهم من
السياق من مثل اقول او اعلم او الامر جار على ما سيق اليك ودخول الفاء سببي
على توهم اما اجرا للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون منعوتا عنه فصل الخطاب
وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء قرائنية دالة
على مكانها وهي العاملة في الظرف والواو مزيدة لتعويض ما عن صورة اما وتزيينا
للفظ ولا يجوز الجمع بينها وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد
فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب في شيء بل ذلك فن لكه لما سبق

وضبط اجمالي بعد بيان تفصيل بمنزلة ان يقال وباجملة والواو الواقعة في كلامه فتامل قوله واساس قواعد الى اخر الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه السلام وعرف الدين بانه وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات وهو مشتهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجيء منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقايد الاسلام وهي قواعد له بني عليها وان كان لهذا الفن اسامي لها مع انها من مسايله فكونه عبارة عن الملكة التي يتوصل بها الى معرفتها وستقف على تتمة لهذا الكلام ولهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عد منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين والقرينة السابقة الى قوله والرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها وذلك كما انه عالم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا من ان اضافة القواعد الى العقايد بيانية والفاها متحدتان بالذات متغايرتان بالمفهوم والاعتبار ويفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عون الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من الادلة التفصيلية اليقينية ثم قال ولهذا هو معنى العلم بالعقايد الدينية عن الادلة السمعية فحري بك ان لا تركن الى شئ مما يتكلفونه في هذا المقام ويتعسفونه لتوجيه الكلام قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام لما كان تسمية لهذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في اغلب اجزاءه واشرفها وتسميتها بالكلام لن

والواو

عرف

بد

لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجي تفصيلها جعل علم التوحيد
والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة تدل عليها
رعاية لهذه النكتة قوله المبنى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
اشارة الى منفعة ثالثة للفن هي للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان
المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه
والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن
قوله وان المحض شروع في بيان شرف الكتاب المشروح والمهام الملك العظيم
والمقصود بيان علو درجة المصنف في العلوم الاسلامية تمهيد المائدة
بصدده والدين والملة مترادفان مالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع
الالهي المذكور باعتبار انه تدين له الناس اي تطيعه يقال له دين وباعتبار
انه طريقة يسلكونها ويجتمعون عليها يقال له الملة يقال طريق مُمَلّ اي
ملحوب مسلوك وملت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته
قوله دار الاسلام هي الجنة سميت بها لان اهلها يحيي بعضهم بعضا بالسلام
قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام وايضا اشرف
تكرمة يقال لاهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل سلام من دخلها
سلم من الافات وعن قتادة رضي الله عنه ان السلام لهو اسم وداره الجنة
فالسلام في الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحية وفي الوجه الثاني مصدر
سلم وفي الثالث يحتملهما لكنه استعمل من التقايض او بمعنى التسليم في الاولى
والعقبى قوله ليشتمل من هذا الفن على غرر الفوايد عن كل شيء اكرمه ولعل
في الاصل بياض في جهة الغرس قد رأى الرسم وفرايد الدور كبارها واحدها
فريد اراد بالفصول العبارات التي تتضمن كل واحدة منها بمسئلة من مسايل
الفن فهي باعتبار ما في ضمنها او يدل عليها من تلك المسايل قواعد لدين
الاسلام بها قيامه وعليها بناؤه وعطف الاصول على القواعد قريب

من

من التقرير وانثنا الشيء تضاعيفه واحدها ثني فقال انفذت كذا ثني
كتابي اي في طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة في معانيها الوضعية
المتبادرة والمراد من المتيقن المتيقن اي ما من شانه ان يتيقن وفض
فض الشيء صفونه واصله فض الخاتم يعني ان تلك النصوص ما عبا رمدلو
لاتها ضيا رالمسايل التي يجب اتقانها وتنقيح الجذع تسويته وهو قطع ما يفرق
من اغصانه ولم يكن في لبه والتهذيب التطهير قوله فما ولت اشار
بالفا الى ان ما بعدها اعني محاولة الشرح الموصوف سبب عما قبلها
من شرف الفن وجلالته قدر المختصر والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل
الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسايل
اثباتها بالبرهان وتحريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق المسايل
تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشف ما بين الخاصرة
الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال طوى فلان عن كشحه اذا قطعه كانه اخرج
عن وذكر عن داخله ويقال طويت كشحي عن الامر اذا اضمرته
وستوته والتجافي للبعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذي يفي
به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه قوله وهو حسبي ونعم الوكيل ذكر
رحمه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة وهو حسبي
فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما
على حسبي وعطف الجملة على المفرد وان صح ما عبارة تضمن المفرد معنى الفعل
لكنه في الحقيقة من عطف الانشا على الاخبار ولم يرد بما ذكر ان هذا العطف
لنو غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه كما يدله من تامل لوجوهه ويعمل بتصحيحه
ولقد شرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع
لا الاعتراض ويويد استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين
بان قدر في المعطوف مبتدا بقرينة ذكر في المعطوف عليه وجعله خبرا

عنه بالتاويل المعروف في وقوع الانشائيات خبرا للمبتدا فصار جملة اسمية
خبرية معطوفة على مثلها فلا محذور وجه العطف الثاني بان الايضمن المفرد
المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية
على الجملة الخبرية بل على المفرد قال ولا محذور في عطف الجملة على المفرد
ولاني عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة ثم قال لا امتناع في عطف
الجملة الانشائية على الاخبارية في المحل التي لها محل من الاعراب لكونها
واقعة موقع المفردات والاعبرة بنفسها وايده بما نقل عن العلامة واستدل
بوروده في فصيح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
فان هذه الواو لكيست من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تاويل
بعيد لا يلتفت اليه مثله بل من الحكاية فتكون الاية حجة على ما ذكرنا قال
وليس هذا الجواز مختصا بالجملة الاستئنافية المحكية بعد القول اذ لا يشك من به
مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده
وقد توقف في كلامه بجعل الواو من المحكي اذ لا يمكن اجرا التوجيهين السا
بقين
فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدا في المعطوف ممنوع
وجوابه ان امكان الاجرا المذكور مبني على كون حسبنا خبرا عما بعده لعرف
ذلك من له دربة في معرفة اساليب الكلام وقد صرح به كلام المعترض في توجيه
اجرا آيه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدا ما بعده خبر كما هو الظاهر المناسب
للمقام على ان المبتدا والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر مطلقا
في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام قال قلت ذكر الادبا
ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى المحسب او لكونه في معنى الفعل
ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة ولهذا عند الله حسبك فتنصبه
حالا قلت غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على
التاويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدا في مثل بحسبك زيد وكفوشايع في

كلامهم

كلامهم قال الشاعر بحسبك في القوم ان يعلموا مالك فيهم غنى بضير وفي الحديث
حسب ابن ادم اكلات يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك وصول ان عليه
قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقدير زيد عالم الاب وجاهل
جواد عمرو بخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امرد ذو في يدرك ولا يوصف
ولا يمكن اقامة البرهان عليه وهذا احال معرفته على المسكة على ان تقدير
المبتدا فيه لا يغنيه عن تاويل في الخبر وارتكابه يغنيه عن تقدير المبتدا
ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه انشاء التوكل فتكون
من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف
عليه على انه مخالف لتظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرتضيه
صاحبه وبعد اللتيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية لما ذكر واجرى من
يجعله من عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد اكمال المتعاطفين
خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة
عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطفت
على مثلها فالملحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع
فلا يعتبر فيه الا ما هو من احواله من حيث كونه كذلك ككونه مسوقا لغرض
كذا بخلاف الخبرية والانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف
الجمل الواقعة جزأ منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار ذلك
في الجملتين المتعاطفتين وان كان مما توهم الشارح من ظاهر كلام الكشاف
لكن التعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد به
الالزام على الشارح بناء على ما قال من انه رد لهذا العطف وقد يقال
الواو للاعتراض في اخر الكلام على الصحيح لا للعطف ولهذا توجيه حسن
لو لا امكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في اخر الكلام لهذا ما اردنا
ذكره مما قيل في هذا المقام وما يتعلق به من النقض والابرام ولذيل العجب

بعد طول وتحقيق الحق فيه يقتضي مجالا فوق مجالنا قوله اعلم ان الاحكام
الشرعيه اراد ان يذكر قبل الشروع المقصود ما يفيد للطالب مزيد استبصار
في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تقرير الفن ووجه الحاجه
الى تدوينه مع انه لم يكن لجهات الشرف وكخوذ لك لكن لما توقف تصويره
على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعيه الى قسميها وتمييز كل منهما عن
صاحبه بالاسم والرسم وقدمهما مساس الحاجه الى التدوين بمعنى واحد
وجر ذلك حاجته الى معرفة احوال الادله وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه
تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجه الى تدوينها تبعا لما هو المقصود
واراد بالاحكام النسب التامه التي يكون العلم بها تصديقا ولغيرها
تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعيه
كون العلم بها ماخوذا من الشرع توقف عليه امر قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل اي يكون المقصود من صلاتها معرفة اصلاح العمل والاتيان
به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل وشيء
من اعراضه واحواله اللاحقه به اولا ومن هنا قال بعضهم موضوع علم
الفرائض سهم كونه من العلوم العمليه هو التركه ومستحقوها وان كان الاحسن
ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان
وحد قضيته لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف
قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادي وسميت فرعيه لكونها متفرعه
على الاحكام الاعتقاديه على ما سبقت الاشاره اليه وعمليه لتعلقها
بالعمل والمحكم لقطعيه الكيفيه مما لا حاجه اليه ولهذا لا يقع في عباراتهم في
الاغلب ولعل فايدتها ان المستفاد من تلك الاحكام كما اصل العمل بل
اعمال مخصوصه معتبره بكيفيه معينه وهيات محدوده كما اشرنا اليه
قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اي يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها

فقط

فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصليه ماعرفت
من كونها مبنى الاحكام العمليه والاعتقاديه المتعلقة به قوله والعلم المتعلق
بالاولى اى التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعيه العمليه تسمى علم الشرا
والاحكام وتسميتها بالعلم لانها معناه الاصلى واضافتها الى الشرايع لان
تلك الاحكام انما تستفاد من جهة الشرع بان ينصب دلايل وامارات
تستخرج هى منها فتكون تلك الاحكام شرايع اى مشروعات من شرع بمعنى بين
وقد يقال شبه تلك الاحكام لما ذكر بموارد الشارع على ما هو المعنى الاصلى
للشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكر من تبادر الفهم اليها عند الاطلاق الاحكام
قوله وبالثانيه اى التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقاديه واعترض عليه
بان حجية الاجماع من الاحكام الاعتقاديه كما صرح به فى التلويح مع انها من
مسايل اصول الفقه واجيب بان ذلك لاينافى كونها من مسايل الكلام
لجواز اشتراك العلمين فى مسيلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو
الادلة الشرعيه من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لايباين فيه فكيف
يكون حجية الاجماع من مسايل علم الاصول بل الحق انها من مبادى الكلامية
اذ هو العلم الاعلى الذى ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه تباين مبادئها
وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول العوارض اللاحقة
له فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه فكان بحثه عن سايرها لحق
من هذه الحيثيه قوله وقد كانت شروع فى بيان الباعث لتدوين
العلمين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث لما لم يكن
فى الدين وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثا
الامور ومن احدث فى ديننا هذا ما ليس منه فمردود وحاصله انه ان اردت
ان البحث عن دليل وجود الصانع والتوحيد والنبوة وغيرها وبالجملة عن
المبدا والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقران مشحون به وان

اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف بيننا كذلك لكنه امر حسن قد
مست اليه حاجة لم نكن في زمن الصحابة والتابعين وكذلك الادلة المنصوبة
والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة في زمانهم وكانت
الملكة المسماة بالفقه حاصلة لاحادهم وان لم يكن بهذا الترتيب والتدوين
وبالجملة فمن المبتدعات ما هي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات
متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشأن
فيما سلف ذلك قوله لصناعة قوانينها علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام
وقوله ولقلة الوقائع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه
قدمهما على ما علل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسبه المقام على ما لا يخفى بل ليقبل
الذهن الحكم المعلل بهما اذا ورد عليه من غير تردد وان لا تنظم الكلام على احسن
النظام وتنسيقه على اكمل الانتظام يقتضي هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف
باساليب الكلام قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال لاستحصال المقاصد
الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما
بيننا من تحرير الدلايل وتلخيص المقاصد والمقدمات الصغرى والكبرى كانوا يستحصلون
المقاصد من مقدمات مقنعة ويستوفونها اما بطريق الحدس واما بطريق ان
الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين قوله والاجتهاد
والاستنباط استخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت
الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد
فيطبق عمله عليها فيما يعن له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان
الاجتهاد وجواز الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون
ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاقح الافكار وتحقيق
الاحوال انما تتجلى بعد تصادم الاراء قوله فتسموا ما يفيد اي سموا الملكة
التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتامل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط

الاستنباط

الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام الفرعية عن ادلتها ولو بعد حين قوله
ومعرفة احوال الادلة اجمالا اي سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات
العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيؤ المعرفة جميع الادلة
الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجمال بتيسر تاما قوله ومعرفة العقايد
اي سموا ما يفيد معرفة العقايد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة
العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة
العقايد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلام شرح المقاصد
وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منقوض بجميع الملكات
الثلاث ليصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة ولهذا ملكات
لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة
هي مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة
لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل علم عبارة عن ملكات
متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد ما يفيد في تعريف
كل علم مسألة نوع اختصاص بافادة معرفة معلومات فلا نقض الثاني انه
يلزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شيء من مسايل العلوم
الثلاثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك
الملكات من غير حصول معرفة شيء من المسايل لعسر لا يقتضي معرفة الجميع ولا
فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسايلها
وللانسان بالنسبة اليه ثلاث مراتب الاولى تهيؤه لتحصيل ما شاء من يحصل عنده
مبادية باسرها مع ما يتوقف استخراجه منها وليسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك
العرفان عقلا بالملكة الثانية استحضاره اياها بالفعل بان ينظر في مبادية
ويحصل منها مشاهدا اياه وليسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل
له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وليسمى عقلا

بالفضل واسامي العلوم وضعت اولا بازاء ما تضاف اليه من نفس العلوم
اعني التصديقات المتعلقة بمسايل لكنهم لما وجدوا مسايل بعض العلوم
كعلم الفقه جزييات متفرقة وقضايا متباينة لا تنضبط ضابط ولا تحصرها
عدد وحد بل تكثر بكثرة الوقايع وتتزايد حسب تزايد الحوادث فلا تتزجى
حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلم هو النهي التام لها
اقاموا ملكة استنباط لكونها مبدا قريبا لها فسموها باسمها
وجدوا بعضا اخر منها وغير ذلك بل مسايل قضايا معدودة واحكام
مضبوط كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل المستفاد
امر لا يتيسر واحد القابل كما يوجد بفقد وكما يحصل بزوال اجزم واما هو
ملاك الامر فيه اعني ملكة استحضار مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا
فاطلقوا اسامي العلوم في بعض الاستعمالات على مسايلها كما اذا قيل مثلا
فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى
صار اسما لها ايضا فتلخص لك من مسلكنا ذلك ان اسامي العلوم تطلق
على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى الاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسما
يقوم مقام الاشارة الى تسمية ما عداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسا
الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار
حتى انه الايراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غير بما اشرنا هنا الى تعريفها وصرح
بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية نفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف
واذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة ملكة
الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه فقد جعل دلك عبارة عن اقصى ما يرجى
حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضى وطره منه وكيف
يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسايله وبالجملة فالاستعداد التام للكل
الذي اقيم مقام معرفة الكل مما يقتضي العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير

منه

منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصولين فالامر اظهر
لان حصول ملكة الاستحضار لا تكون الا بتكرر ملكة الحضور وان قلنا كما هو
الظاهر ان الامر قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط في علم
الكلام واذا جاز ذلك فيه ففي اصول الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخلو
عن الاستعادة في الاصوليين لكنه موضع تامل السالك ما قيل من ان سياق
الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا الى اخر كلامه ناظر الى
ما يفيد على الملكات فاريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده للكونه عبارة
عن جميع الالفاظ المترتبة الدالة على المسايل واداراتها كما انها بل عن اثبات
النفوس الدالة عليها لا تتعلق الا بالمسايل واداراتها لانها الموجودتان في
العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان تكون التسمية والتعريف لاحدها لا الملكات
فيرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية باذا المدون ويكفي في انتظام كلامه ان
يكون معنا ه ان العلوم كانت حاصلة للاوايل لكن لم يعتنوا بتدوينها وترتيبها
وتمييز كل واحد منها باسم خاص لمعنى اعنانا هم عن ذلك قوله ولانه تورث قدرة
على الكلام فسمي به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه اخران لنسبة هذا
العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمي بالكلام المرادف
للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع
المنطق بطريق الخدمية والآلية وكانه نبه على ذلك باتباع المخالفة اللفظية
بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سها
قوله وانه اول ما يجب من العلوم يعني ان الكلام سبب لتعلم العلوم وتعلمها
فكان سببا لها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى لبثها لانه اساس
المشروعات ولان اول الواجبات اعني معرفة الواجب تعالى منه فحين
اعتنى باسم اطلق عليه اسم الكلام اطلاق السبب على المسبب كما يقال
فلان اكل الدم ثم لما اعتنى لبيان سايل العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وانما

ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وهو ما هو حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف وبه يعدون علما كما هم عدوا اسماء مخصوصة وصفوا كلامهم باذا انواع منه على انك قد عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمي باسم العلم يجري مجرى بيان تسمية ما عداه لتساوي حال هذه التسمية فيما يفهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم جعل المسمى والمعرف النفس المسايل مما يأباه قوله يفيد معرفة كذا الان القول بان المعلوم يفيد العلم مما لا يشتبه ما دليلية ولا يخفى ما فيه

نفذ الكلام منه

جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره فصار علما له قوله
ولانه انما يحقق بالمباحثة وذلك لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره
فان الوهم يلابس العقل في مباديه والباطل ينبغي كل الحق في معانيه فينبغي
ان يعتنى فيه باخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالامل في الماخذ ومطالعة
الكتب المصنفة واما استماع تحصيله بها كما يفهم من ظاهر كلام الشرح فغير
ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد قوله ولانه لابتنائه على الادلة
اليقينية يريد ان المعتبر في مسائله هو اليقين ولا بد من اقامة البراهين
عليها بخلاف العلوم العملية فان المظنون كان فيها فيكتفى فيها بالامارات
قوله هذا هو كلام القدماء اي الملكة التي طما اختصاص بافادة العقايد
الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون
المذكور في كتبهم هو العقايد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض
لازيد من ذلك قوله ومعظم خلافياته اي مسائله الخلافية قوله وبقي
الصفات القديمة اي الموجودة القايمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه
الفلاسفة قوله الاول ثواب بالجنة كان الثواب حق مستحق يجب على
الله تعالى بستحقه المطيع بطاعته قوله والثاني لعاقب بالنار كان العقاب
جزاء المعصية يجب على الله تعالى اقامته قوله والثالث لا ثواب ولا عقاب
اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فثواب او النار فعقاب
اذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير واجيب
بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ولا دخول
النار العقاب ومعنى كونها دار ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب
لا يكونان الا فيها ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظا
على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة قد اجتمعت عليه فالصواب
الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب قوله ثم اهل السنة

والجماعة

الظن

قوله لابتنائه على الادلة القطعية منهم من تخيل بالادلة الظنية انه لا بد ان يكون ادلة هذا الفن قطعية وهو كما ترى

غير من ليتبين العلوم فيكتفى في ادلتها بالظن

والجماعة قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق
والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل
ابن اسحق بن ابي سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي
موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من حالف
اباعلي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي العقيدة النبي صلى الله عليه وسلم عليه السلام
والجماعة اي طريق الصحابة وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور
الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي من تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان
الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وما تريدية
من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول
كمسئلة البكر بن ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير
ذلك والمحققون من المتاخرين لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والضلالة
قوله ثم لما نقلت الفلسفة يعني الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال
اعيان الموجودات على ما هي في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وطلبا
اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي
والذهني فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهي وهو الفلسفة الاولى
والا فان احتاج اليها في الوجود بين فعلمه يسمى الطبيعي وان احتاج اليها
في الوجود الخارجي دون الذهني فهو العلم المسمى بالرياضي ولما كان مبنى علم
الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله
كان حريا بان يشارك العلم الالهي والطبيعي في كثير من المباحث لكن لما كان نظر
العقل في الكلام مستقيما لانه هذا وفي الفلسفة مكتفيا بما يهواه وقع الخلاف
بين العلمين فيما ضلت في بوادية اوهامه وزلت في مباديه اقدامه وصارت
تلك الاوهام شبها على قواعد الكلام فاوردها المتكلمون ليبينوا ما فيها
من الخلل ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ولما كان لها ارتباط ببعض

جر ذلك الى ادراجه ولعلم جراحي خاضوا في الرياضيات ولهذا العلم الذي
ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات لهو الفن الموسوم بالكلام فيما
بين المتاخرين يحول اليه كلام القدماء شيئا فشيئا فلما اتفق الاختلاف
في تدوين مسائله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم لهو ذات الله من
حيث صفاته الثبوتيه والسلبيه وافعاله المتعلقه بامر الدنيا والاخره وقال
بعضهم لهو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث اسنادها اليه
تعالى وقال بعضهم لهو الوجود لما هو موجود وبيانه زعم الالهي بكون البحث
فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف لهو المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقايد الدينيه وههنا نكته اخرى لابد من التنبيه عليها وهو انه
قد اتضح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقايد
الدينيه ومن تدوين علم الفقه لهو التهيو لمعرفة الاحكام العمليه فقد لا يكون المحمولان
في مسايلهما اعراضا ذاتيه لشي واحد او اشيا متناسبه مطلقا او من جهه
واحده فلا باس ان لا يكون لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتيه
على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكميه حيث اراد علماؤها
ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقه البشريه فجعلوا كل طايفه من تلك
الاحوال متعلقه بشي واحد او اشيا متناسبه تناسبا يعتد به مطلقا
او من جهه واحده علما على حده يفرد بالتدوين والتعليم فجائت علومهم متمايزه
بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم الادبيه فاذا امعنت النظر في الاقوال
الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها قولا شافيا ومنهلا عن شوب
الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لا اصابك من بوس قوله وتبيين
العلوم الدينيه لتفاد حكمه فيها قوله وغايته الفوز فان الاعتقادات
الحقه منشا للسعاده بالذات ولما تقتضيه من عمل الصالحات وبراهينه
الحجج القطعيه لما عرفت من ان الواجب في مسايله لهو اليقين وانه لا يكتفي فيها

بالظن

بالظن والتخمين قوله فان ما هو المتعصب في الدين جعل المنع عن الاشتغال
بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاولى من هو متعصب يعتقد به يرد
مذهبه فحرم لذلك تحقيق الحق في مطلبه والثانية من لم يرزق قطنة فني تحصيل
اليقين فنظره في مباديه يفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعلمه
ان يقسم بسمة العاجز ويتدين بدين العجائز والثالثة من هو معوج الدين
مخطئ طريق اليقين فعرضه من الاشتغال بمعاضد التمكن من ابطاله
وردده والرابعة من يتوغل في الخوض في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة
فربما تعجب بفكره ورايه واحق من ورايه قوله قال اهل الحق قيل
اراد به اهل السنة والجماعة وعبر به عنهم ترغيبا في سلوك سننهم
والاقتداء بسننهم لكن رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق
الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريض على تفسير معنى الحق
بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ما توهم
من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه مما يأباه
قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة لصحة الشيء عند اهل
الحق قوله واما الصدق لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق
قرينا له في اغلب استعماله ومفسرا بما فسر به الحق ومستعملا في الموارد
المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع لعل بما ترادفان ولعل بينهما تفاوت ما
في الاستعمال وان مقابل ما هو ما ورد كالمه اما ازاله للتردد وتفصيلا للمحل
الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا ما في الاستعمال فان استعمال
الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في
الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان وان التفاوت
فيما بينهما غير ما ذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما قوله ومعنى حقيقته مطابقته
الواقع اياه اي كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان

هو الباطل

الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان يكون كونه مطابقا بكسر الباء
فيقال له الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتباره ووضع الاسم بازائه فان
الاقرب الى الوضع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف
حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لانه في
الاصل بمعنى التحقيق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس
اليه الواقع والصفتان متلازمتان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين
الاثنين **قوله** حقيقة الشيء وما هيته ما به الشيء هو هو جعل الحقيقة بمعنى
الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه انسب للسياق وفسرها
بما يعم الكلي والجزئي لتقدم الظرف للتخصيص اي به وحده لا مع غيره فخرج
بذلك جزء الماهية وخرج بقوله لهو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا
لا هو هو وخرج بتكرير الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق
وحده يصير انسانا لكن المراد ما به وحده يصير الانسان انسانا لا بغيره انسانا
فظهر مما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع ما به الشيء هو هو خراج الجزء الاخير
وانما تكرير الضمير مما لا بد منه **قوله** بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان غير
لازم اولازما بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا
وذهنا من غير ان يتقرر له الوجود وان كان هذا المتصور ممكنا في نفسه بخلاف
الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا او ذهنا
من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته لهما كذلك فان التصور والمتصور ممكن
يظهر ذلك بالتامل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامهم انه يمكن تصور الانسان
بدون تصور عوارضه فقيد التصور بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون تصور
الذاتيات ايضا فورد عليه ان بعض العوارض اعني اللوازم البينة لا يمكن تصوره
معروضه بدون تصوره فاجاب اولا بما ذكر بعضهم فيمكن تصوره بدونه

ويلتقط الحقيقة
والتقط الماهية
مرادفان

ثم

من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاحضار ليمكن تصوره بدونه في الجملة وثانيا بان زمان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك في ذلك الزمان ومن ذلك بان تصور الملزوم مغير لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز انفكاك ويك عن هذه التكلفات عادم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم لعدم قاعدة اللزوم البين وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضي كونه متعدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز فجاز معه على ان من اللوازم ما لا يتم تصور الا مع تصور كاحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصور كالملكات بالنسبة الى اعدامها قوله وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار وتحققه اي في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة الغنا بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق قوله وباعتبار تشخصه هوية فتكون الهوية بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر وقد تستعمل بمعنى التشخص وبمعنى الوجود الخارجي ايضا قوله والشيء عندنا الموجود اي بما ملتسا وبان صدقا واما انه هل بمرادف فان فذكره الشارح ان كلامهم متردد في ذلك والمحققون على انه لا ترادف بينهما الا ترى ان الممكنات محتاجة في وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة في ثبوتها اليه فان كل شيء في حد ذاته وان لم يتصور عدم اصلا وهذا التوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا توصف بهما بالنظر الى ثبوتها ويفيد حمل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه امتيازا متقررا فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شيء والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء في الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام في الخارج فاعترفوا بثبوتيتها قوله معناها بديهي التصور لعدم الشهود فيما تصور من الحكماء والمتكلمين

مولانا فيكون فيه نظر اذ المناسب للشيئية ان يقول فيكون الثابت باعتبار التشخص هويته هو

لك ان تقول ان الثابت لا يكون عنوان السوهي الموجود والاعدام لم يصح الترادف وكذا الاسلم مولانا ولهذا الى اخره وقوله وتستند اليها وكذا قوله فالاخوان

قالوا ولهذا الحكم بديهي ايضا خلافا للامام فانه تصدى الى اثباته بالبرهان
ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود زعما منه كسبيّ ومنهم من قال
بامتناع تصوره قوله فان قيل حاصله ان الوجود اما مرادف
للشيئية او لازم بيّن بها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه
بالشيئية لغوٌ وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بالعنو ان
وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون
ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي في ذلك فرض العقل لذلك
وهذا شان ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا
امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسما والاحكام فاعتقدنا
انها اشيا فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الاشيا
بنا على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن فرض العقل
ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد
بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيان واثبات بالبرهان كما
سيصرح بذلك قوله بجزم العقل بثبوت بعض الاشيا بالعيان
وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما فهمنا
المفهوم بحسب العشرة العقلية الّتي ما يقتضي ذاته وجوده او
عدمه او لا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا وجوده او عدمه او لا يقتضي
شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فنعبّر
عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ويحتاج في
اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت آذ لم يعهد لنا
شي مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبّر عنه بلفظ الثابت
فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم عن لفظ الثابت
ما اتصف بالفعل بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس

مسلم

مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى
بذلك الاسم ولا قوله وشعري شعري فان اتصاف ذات
الموضوع فيها بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد
من محمولها منهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب النهن من
كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده ٭ لله دري ما اجن
صدري ٭ تنام عيناي وفؤادي يسري ٭ مع العفاريت بارض
قفر ٭ ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال
من غير لجلجة ولا عجمجة فدع عنك ما قيل او يقال ٭ فماذا
بعد الحق الا الضلال ٭ قوله وتحقيق ذلك يريد ان الحكم
يختلف باختلاف العنوان وباتصاف احد اتصاف الموضوع
به بحسب نفس الامر او بغرض العقل والسر في ذلك ان كل
قضية تشتمل لا محالة على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف
ذات الموضوع بوصف العنوان وعقد المحمول وهو اتصافه
بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني
مجهولا مطلوبا فنقول ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما
بعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون
كذلك بل اما ان لا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما
غير جلي فيكون الحكم ان ذلك مفيدا بديهيا غير محتاج الى الامعان
في تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس
الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان قوله من تصورها
والتصديق بها اي بوجودها وباحوالها اي شؤنها يريد ان
المراد مطلق العلم بالشيء الذي هو اعم من هذه الثلاثة اذ لا
دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع القول

ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستعرف
على ما دعاه الى ذلك قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني
ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشيا وهو عام مستغرق فيكون
معنى الكلام العلم بجميع الحقايق تصور الماهيتها وتصديقا بها
وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه
هو التصديق بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف
حتى يحتاج في تانيث الضمير الى وجه سخيف كما مر توهمه قوله
فالجواب ان المراد الجنسي يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق
وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكر لا يستغني عن الحمل
على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجمع ايضا غير متحقق ورد هذا
الجواب بانه لا غنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ
المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل
به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات
المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على
تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها والتصديق باحوالها
بنا على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا المقصور
لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا ابنى
هذا الجواب على شئ لا مستند له والشارح عنه بريء وثانيا القول
بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط
او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام
المعترض والمجيب فاسد بل الغرض منها مجرد التنبيه على ان جنس
الحقايق وجود في الجملة وان جنس العلم المتعلق بها تحققا رد الما
زعمه السوفسطايية من نفيهما واسا فم بيان اسباب العلم حتى

يحصل عندنا ان كل ما تشهد به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم
توخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات يمسك بها في المطلق
وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن
من الخابطين خبط عشوة قوله منهم من ينكر حقايق الاشيا ويزعم
ان ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها
بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات
باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للنائم والمبرسم والحاصل
انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة بها كذلك
ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها قوله ٥
ومنهم من ينكر ثبوتها هم لا ينكرون نفس الحقايق بل ينكرون
تحققها واتصافها بالوجود في نفس الامر ويعترفون بثبوتها بالنسبة
الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى المرة وحلو
بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود
في نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين والا ادرية امثل
طريقة منها حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم والتباس
الحال عليهم والعنادية اسوء حالا حيث رفضوا الشهادات الحسية
والمشاهدات الجلية لشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن
قول من قال وان لم يصدق في ذلك المقال لا يمكن ان يكون في
العالم قوم عقلا ينتحلون هذا المذهب ويتشعبون الى الفرق
الثلاث بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه قوله ان لم
يتحقق في الاشيا يريد ان لم يكن الشيء وصفا مخصوصا ومعنى
معينا عارضا للاشيا ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات
الفاسدة والاوهام الباطلة لم تكن الاشيا منفية اذ المنفي

هو الموصوف بصفة النفي واذ لا نفي لا اتصاف لشئ من الاشياء به
فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفي واتصفت به الاشياء
حتى انتفت فقد تقرر ماهيته من الماهيات وتميزت حقيقته من
الحقايق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقايق
لا العندية اذ هم لا ينكرون الحقايق بل يثبتونها ولم يلزم
ذلك مما ذكر وهذا كان الدليل قياسا برهانيا صالحا لابطال
مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاميا
لما تقرر هو ان انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند
الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم في هذه
المسئلة لا تمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما
صرح به الشارح في اخر كلامه والشبهة انما تنشأ مما قيل في صناعة
الجدل انه يعيد الزام الخصم فظن ان كل ما يعيد الزام الخصم
جدلي مركب مما هو عندهم مسلم فتفيهقوا لاتمام هذا الالزام على
العنادية وفي عدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشار الى ما ذكر
في شرح المقاصد من ان كلام العندية والعنادية مشتمل على تناقض
ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزام
مطلوبهم والحقيقة في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك
الزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء في الجملة
وهذا الزام على العنادية في انكار نفس الحقايق على الوجه المحرر
في صدر المبحث قوله ولكن قد يغلط كثيرا نسبة الغلط الى
الحس يجوز باعتبار انه اي الحس سببه لنسبة الحكم اليه وتخصيص
غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه او خبر مقدمة
يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بها دته فيما لم يظهر فيه

غلطه

غلطة او لانهماكه لتهم قوله لانا في الجزم بالبعض بانتفاء اسباب
الغلط فان قلت اين لنا الاحاطة باسباب الغلط برمتها حتى
نعرف انتفاءها جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب
انتفاؤها في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من
بديهة العقل وما ظن من ان العقل ببديهته جازم بذلك فهو
ممنوع باطل قوله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح
في النظريات واما قوله ولعل من شبه يفتقر في خلها الى انظار دقيقة
فجوابه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها فان العقل
انما يجزم بها ببديهته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات
ودفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم
بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما
احتاج الى النظر والتامل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة المتعلم
وجذبا بضبع الاوهام القاصرة في مظان الزلل والله سبحانه الموفق
قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور عرفه بناء على انه كسبي يمكن تعريفه
لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يعسر
علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين
هنا لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول
منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي
لا يحتاج في فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث
عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين بين المتكلمين في مسالة
العلم والثاني لا يوافقه في شيء من ذلك كما تطلعك عليه في موضعه
قوله ويمكن ان يعبر عنه اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صح
ان يستحضر بعبارة دالة وان المراد بالذكر ما هو باللسان كما هو

في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في

المتبادر لا ما هو بالقلب او ما هو خلاف النسيان **قوله** فيشمل
ادراك الحواس وهو الموافق لما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان
ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتاخرين والجمهور على
انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب
للعرف واللغة **قوله** صفة توجب تمييزا لاحامعه ولا خلاف
ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما والثاني
معلوما للاول وانما الخلاف في ان ذلك هو العلم او دليل على ثبوت الامر الزايد فجعلوه
من مقولة الاضافة وفسروه بانه تمييز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم
وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدوة وجعل العلم عبارة عنها فصار من
مقولة الكيفيات النفسانية وصار تفسير ما ذكر انه صفة توجب
تمييزا اي كاشفا التي خرج به ما عدى الادراكات **قوله** لا يحتمل
النقيض اي لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله ان لا
يكون معه عند التميز احتمال نقيض التميز وتجويز وقوع الطرف
المخالف له حالا ولا مالا لا يخرج الوهم والشك والظن لان شيا منها
لا يدفع النقيض بل يجامع كل واحد منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا
او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطي والمصيب اذ يجامعه تجويز
وقوع النقيض مآلا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جاز ان
يزول بل ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه
تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازما ولا في المآل لكونه ثابتا
فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة
التامة سميت تصورا وان تعلقت بها سميت تصديقا ايجابيا ان
تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول

يكون

يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار
متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده
بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب متكلف مستبدع ولا التزام
تعسف مستبشع وتفصيل جملة ما قيل فيه وتمييز غثه من
سمينه بيان يعيه ليستدعي مزيد بسط للكلام يضيق عن احاطة
نطاق هذا المقام قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني المراد
من المعاني ما ليس من الاعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقد
مر الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم
فمن انكر فقال لوجب تمييز المعاني او بين المعاني فقد التميز
بما بين المعاني لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان
قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان
الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة
وكما اذا تخيلناه بعد غيبة المادة قلت هذه مغالطة نشأت
من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات في
الصور الاولى مفهوم كلي وفي الصور الثانية امر خيالي والخيالي وان
كان لا شيء محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعلق
الوقوع عليه وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن
بطابعتهما للامر الخارجي وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال
فيهما قوله والتصورات بناء على انها لا تقابض لها اي لمتعلقاتها على
ما صرح به في بعض كتبه ولانه لا تناقض حقيقة بين الادراكات
الا ترى ان الايجاب والسلب يرتفعان عند الجهل والشك والتنا
قضان لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفي قوله
على ما زعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر زعموا مطية الكذب

وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية
ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا
الانسان حيوانا صهالا الهما الا ان يقال انه ليس بتمييز قال
وفي اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمي شروطا بالمطابقة
وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد
ما يقال من ان نقيض المتساويين متساويان ونقيض المتباينين
متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن
جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ما
ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك
الاشكال انه يلزم ان يكون تصور الشئ بوجه ما تصورا علميا
مشروطا بالتصديق بثبوته له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا
النقيض عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق
مسبوق بالتصور فالمال اما الدور او التسلسل على انك قد
عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني لا يلزم ان يكون
بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول في
غاية السقوط اذ المحمولات في القضايا الذكورة ثابتة لما اريد بموضو
عاتها فتكون صادقة قطعا غاية ما في الباب ان عقود موضوعاتها
غير ثابتة حقيقة في نفس الامر ولا يضر ذلك في ثبوت عقود محمولاتها
على انه يمكن ان ينتصر عنه بارتكاب تاويل وهو ظاهر ثم ان
العاقل اذا انصف وتامل حال المعلومات التصورية في نفسها بجودة
ما يقارنها غالبا من وقوع ما يحوطه معها احمالا وارتفاعها لم يجد بينهما
تنافيا وترافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طرفين
وقوع وانتفا اذا لاحظها العقل بحدهما متدافعين وجودا وعدما

اى كما اذا تصورنا الشئ ببعض عوارضه الغير المفارقة كما اذا تصورنا الانسان بالضحك او

عاتها

البتة

البتة واما قوله يجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة
فقد اجيب عنه بان التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق
ذلك ان كل علم تصورا كان او تصديقا فله ارتباط عقلي بمتعلقه
لانه ظله وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب لانكشافه عند
العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان
المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ما هي ظل له
وحكايته عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم
مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد
كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية
فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هي ظل لها كائنا ما كان بل الوقوع ع
على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر او ارتفا عها
وقوعها فانقيض احدهما واقع والاخر مرتفع البتة وكل واحد منهما
يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع
في نفس الامر فلاجرم كان العلم التصديقي بعرض من المطابقة وعدمها
ما كان سببا لانكشاف ما هو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما
كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما
انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور
مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا
صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا
عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطا فيه
اصلا لكنك اخطات فزعمت ان العلوم المنكشف هو الانسان
فالخطا انما هو في هذا الحكم الضمني الاجمالي لا في التصور وكشفه ن
لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصهال في الذهن فيجعل آلة لتصور

مايطابقه من افراد الفرس ولا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل
آلة للملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال
صاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم
صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع غير مطابق اذ لا يمكن ان
يقال التصور افراد الفرس والحكم عليه لانا نقول مفهوم الحيوان
الصهال ليس سببا الا لانكشاف ما يطابقه فان حكمت على ما هو
سبب لانكشافه وآلة للملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس
وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى
ملاحظتها بنا على اعتقادانه يطابقها فاما ان الحاصل في ذهنك
ليس بمفهوم الحيوان الصهال بل بمفهوم اخر مطابق لتلك الافراد
واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق
حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال فههنا تنتقل
من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه
المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا
هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني
بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا
الاطناب عن حقايق هي لب الالباب ودقايق تميز القشر عن
اللباب قوله وينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام بل
يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي لغة وذهابا الى المبالغة
المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذي سمعت ليشهد بذلك مواردد
استعماله قوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب اذ ان
ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قايمة به تعالى توجب
انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف على

ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردت قوله لذاته بقوله
لا لسبب من الاسباب قوله والا فالعقل لما كان ملاك الامر
في الادراك الانساني حسيا كان او غير هو العقل لما سيجيء من
انه قوة للنفس تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما
بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال العدة صفة مؤثرة
بخلاف الحواس وانما صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها سبب
للادراك في الجملة قوله كالنار للاحراق هذا مبني على ما عليه
اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك
الفاعل والعاقل مبدأ القبول والاستعداد والنار مبدأ
التاثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل
والتاثير عند المعتزلة الهمة الا ما كان ضروريا غير مقبول واما
عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها
نسبة القبول والمحلية كذلك نسبة النار الى الاحراق قوله
والحواس والاخبار الات وطرق اما جعل الاخبار طرقا باعتبار انها
بمنزلة الطريق في وصول العلم الينا واما جعل الحواس الات فاما
ان يكون ذلك ايضا بناء على التشبيه والمجاز او على جعل الادراكات
من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الالة هي الواسطة
من الفاعل ومنفعله اقرب في وصول اثر اليه فالالة ما هي
واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعل ولذلك
تراهم لا يفردون لها ذكرا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل
البعد ان تفسر الالة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو راي من
يجعل جملة الشرائط من تتمة العلة الموجبة قوله هذا على عادة
المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة

يريدون ان المراد بالسبب هو الغضبي في الجملة وهو غير منحصر
في الثلاثة لكن الغرض الكلامي غير متعلق بتعديد جميع الانواع
وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلي هو ضبط العقايد الدينية
وانما يبحث عن احوال الموجودات حيثما يحتاج اليه في ذلك بخلاف
الفلسفي فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات
على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له في ترك النظر في شيء هو
من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات
عار وشنار ولا للفيلسوف في الاعراض لحايد وخيار وانما جعل
ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين
خلطوا بكلامهم الفلسفيات بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات
قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها يريد تعليل
الباعث على التعرض لبعض الاسباب المغضية وامثال بعضها فذكر
اولا ان الحواس الظاهرة لا خفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات
ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل لثبوتها في البهايم
فلا جرم جعلوها من الاسباب قوله وكان مرجع الكل اي في الاقسام
الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظاهر
واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منها الى قياس خفي
عقلي ينضم الى التجربة في الكل والحدس على انك قد سمعت ان ملاك
الامر هو العقل قوله بان لنا جوعا وعطشا هذا من الامور
المدركة بالوهم والتمييز وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت
الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما ما تدركه البهايم باوهامها
كادراك الشاة في الذيب معنى موجبا للنفرة وفي الحملة معنى
يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير مايناله الحس الظاهر

مطلب خلط المتاخرين بكلامهم الفلسفيات

مطلب بحث ادراك البهايم

فلا

فلا يلزم ان يكون ذلك بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى
من غير آلة او يكون لها آلة اخرى قوله وان كان في البعض باستعانة
من الحس كالتجربيات فان العقل لا يستغني في الحكم عن تكرر المشاهدة
وكالحدسيات فان مباديها من المشاهدات قوله بمعنى ان العقل
حاكم بالضرورة بوجودها فان كل احد يجد من نفسه تلك
الادراكات وتعلقها بالآلة المذكورة قوله فلا تتم دلالتها
على الاصول الاسلامية فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم
حصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادي في المجرد
وانه لا يكون الواحد مبدء الاكثر من واحد وشيء منها غير مسلم عند
المتكلمين قوله بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك
جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول
الهوا الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن الجمع بينهما بان يقال
وصول الهوا الى الصماخ او قرعة الجلدة المفروشة في مقعرها شرط
في ادراك الصوت القايمة بالهوا الحاصل في داخل الصماخ وخارجه
بان يدرك اولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته
وقربه او بعده قوله بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس
عند ذلك بطريق جري العادة من غير تاثير الحاسة كما يزعمه الفلاسفة
قوله تتلاقيان ثم تفترقان اما بان ينعطف الثابت يمينا
فينفذ الى الحدقة اليمنى وينعطف الثابت يسارا وينفذ الى
الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما بان يتقاطعا تقاطعا
صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين
قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى مثل الظرف والحجم والبعد

والتخدب والتقعر

والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والتشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالتركيب
والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر والكثرة والقلة
والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوسة والتقطيب ٥
وكالرطوبة واليبوسة وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع
ماذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حس البصر ولا يضر
كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض
تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند
الجمهور ان الضوء واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما
على قياس الغرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات عند
الجمهور اولا وبالذات قوله بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة عند المجاورة لا اشكال فيه على قاعدة الاسلام
واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء عن امتزاج من العناصر
وتفاعل فيما بينها يفعل به مزاجا يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية
بل ولا يخلو في الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متحللة من ذي
الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء البتة
لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاولى ايضا قوله بمخالطة
الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم فاما ان تكيف تلك
الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها
لا كيفية المطعوم واما ان تصل اجزاء من المطعوم فتدرجه
الرطوبة اللعابية الى الذائقة فتدرك كيفية تلك الاجزاء لعينها
على قياس ما قيل في الشم قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن
اراد به جميع ظاهره اي جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه

فغير

ففيه اشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين كما
صرح به في الكتب الطبيعية قوله من غير تاثير للحواس لا على
وجه الايجاد كما هو راي المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو
قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز
قوله فان الخبر كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ان
المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبري
يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعني تصديقا متعلقا
بوقوع النسبة المعتبرة بينهما او لا وقوعها والتصديق كما بينت
عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار
يدل الكلام على وقوع تلك النسبة او لا وقوعها في نفس الامر
وذلك اعني حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الامر
هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه
ذلك التصديق الذي يدل عليه الكلام اولا وبالذات على
ما هو مختار بعض الافاضل فنفي مطابقة الكلام وعدم مطابقته
للواقع في غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا
وبالعرض من الوقوع او اللاوقوع على ما صرح به الشارح كثيرا
فالحال في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن
مطابقا كان ما يشاهد به ويكون الة لملاحظته من حال النسبة غير
حالها في الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظة
به حينئذ نفس الواقع والمطابقة لا تتصور الا بين الشيئين وغاية
ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق
ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هي هي واقعة في نفس
الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر قوله

اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه اراد با لنسبة
التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام واما
التصديق فانه وان كان علما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلا مه
ولا يعتد به ولا يقال ان المخبر اعلمه فظهر من تفسيرنا ان
المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبر به هو الوقوع او اللا
وقوع وقد يقال المراد بالشئ المخبر عنه هو المحكوم عليه على
ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له
او انتفاؤه عنه **قوله** لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب
والتوالي والتواتر لغة التتابع واصله من الوتر يقال
واترت الكتب فتواترت اي جات بعضها في اثر بعض وترا
وترا من غير ان تنقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا
تترى اي واحدا بعد واحد واصله وترا والله اعلم **قوله**
اي لا يجوز العقل تواقهم لا قصدا بطريق المواضعة ولا على
سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد شانهم
هذا لا ان لا يحصرهم عدد ولا يجويهم بلد كما ذهب اليه جماعة
ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترطه طايفة ولا وجود
العصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال
به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او
عشرين او اربعين او خمسين او ستين او سبعين على ما اعتبر
كل واحد منها قوم متمسكا بالامساس له بهذا المطلوب وقد
فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها في المطولات **قوله** ومضدا قد وقو ع
العلم من غير شبهة يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حد الا تصور لقوا طو
على الكذب ضابطة معلومة سوى حصول العلم للسامع من خبرهم

بلا

بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك انزله ظاهر يصدقه ومسبب عنه معلوم
يحققه قوله والاول اقرب اي مضى وان كان البعد اي لفظا اما انا في
مظاهر واما الاول فلان ذكر هذا الكيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل
مفسدا لاشعاره بان العلم بالملوكل الماضية في الازمنة الخالية في البلدان
الغير المناسبة ليس بالتواتر قوله الثاني ان العلم الحاصل بهم ضروري
فان قلت انى يتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضارهم استحضارا
الدال عليه على السوية جميع الا يتصور تواطوهم على الكذب وكل خبر شانه
ذلك فهو صادق وحكم للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسين الى
انه نظري اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر تعلم مضمونه قطعا
من غير ملاحظة لصدق المخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا
عن استحضار ذلك العلم منهم ثم يحصل عند العالم دليل حصول العلم
القطعي كما اشرنا اليه قوله فتواتر ممنوع ان قيل ان عدد الضاربين
المخبرين عن قتل عيسى عليه الصلاة والسلام لم يبلغ حد التواتر في الطبقة
الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتل روية صادقة بل بنظر والبه ممن بعد
مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس اكتمام وبلوغ
عدد المخبرين من اليهود عن تابيد دين موسى عليه الصلاة والسلام حد التواتر
في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك في الاصل من وضع الاحبار صونا لرياستهم
كما كانوا يكتمون نعت محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة على انه قد قيل ان
بخت نصر قد استاصلهم وقطع عرقهم حتى لم يبق منهم الا الاحاد والشواذ
وربما يقال ان خبر الضاربين واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط
التواتر ان لا يعارضه قاطع وربما يتمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود
عن قتل عيسى عليه الصلاة والسلام والجواب بعد ما عرفت ان المخبرين
في الطبقة الاولى كانوا تسعة تفرد خواص عيسى عليه السلام وفعلوا ان

استحضارا

ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه الـه لا يصلح قتله وقال بعضهم انه
قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا دل على فاين صاحبنا وان كان صاحبنا
فاين علي وقال بعضهم رفع الى السما وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن
صاحبنا كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم فعدم تحقق شرط التواتر في خبرهم بين لاستمرة نبه قوله
كالسمنية هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول
العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم وله قصة معروفة والبراهمة
جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد وجد في بعض الكتب
ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهم
قوله والرسول انسان الخ جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول
وفسر بانه انسان بعثه الله تعالى ليبلغ ما اوحي اليه لكن لما دل ظاهر
الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قايل وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الآية وشهد به الحديث على ما روي انه سئل عن الانبيا
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلاثمائة
وثلاثة عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره القاضي
البيضاوي من ان الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة مجددة يدعو الناس
اليها والنبي يعم ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبيا بني اسرايل قال
ولذلك شبه عليه الصلاة والسلام علما امته بانبيا بني اسرايل لكنه لما
كان مخالفا لما ذكر في قوله تعالى في حق اسماعيل وكان رسولا نبيا
من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة الا ان اولاد
ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعة اسحاق الى فرق احمر
هو ان الرسول من ياتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه
في المنام والى احرز كره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبيا من

هز

البيضا

مطلب
وجه تشبيه
نبينا عليه السلام
علما امته
بانبياء بني اسرايل

جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه
كتاب وانما امران يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا
بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف
ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن
ابي ذر رضي الله عنه انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من
كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون
صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف
والتوراة والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فقبيل الرسول من له
كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب وقال
في كلام بعض المعتزلة ان الرسول خاص الوحي بواسطة الملك والنبي
هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في منام **قوله** المعجزة
امر يعم الفعل كفلق الجبل وفلق البحر والترك كالامساك عن الفوت
المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات **قوله** خارق للعادة بان يظهر
اثر من امر لم يعتد ظهور مثله لترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر
خبيث في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل
في الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العلة ببعض الامكنة
في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما بمجرد ارادة الفاعل المختار على
ما هو قاعدة الملة او بتاثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو
قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها
احد خلقه الله تعالى عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبقوا القوم عليه
غفرية جلا مرية ولا مستمسك له في جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به
عمله **قوله** قصد به اي اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه فاعل
غيره واما لان المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه على

ان قصد اظهار الصدق يقتضي سابقية الصدق فخرج بهذا القيد السحر
والشعبذة والكرامات وآلاد لها صاحب وما يجري مجرى ذلك وان
كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى
النبوة وبهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليها لكن لا يصدق على شئ
من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعي النبوة فهذا القيد خاصة مطلقة
للمعجزة تمتاز بها عما عداها والموجب في معرفته الى وقوع العلم الضروري
بصدق المدعي المشاهد المسترشد وآلاد وراد ذاك العلم مستفاد من نفس
المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم اذ الاتي على
ما مر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة
اليه وهذا اتركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة
فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبنا على ان المقصود تعريف
معجزة نبينا عليه الصلاة والسلام ليتمسك بها قوله وهذا قيل خبر الرسول
دون خبر النبي والله اعلم قوله هو الذي يمكن التوصل بقيد التوصل بالامكان
اذ الا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفي فيه كونه بحيث
يمكن من حصل عنده التوصل به اي يتمكن هو منه ويقدر عليه من قولهم فلان
لا يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فالامكان ههنا بالمعنى اللغوي وحاصله
ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبري بان يكون
بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح في الدليل علما
بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب ولعل هذه
الصلاحية لا تفارقه توصل به ناظر اولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو
المشتمل على شرايط مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه
ليس في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضي اليه بطريق الاتفاق
وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله

مطلوب

بمطلوب خبري المعرف وهذا التعريف لا يفيد الا ان النطق يشمل المعرف
كالعالم والمركب كقولنا كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما
يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبري وجوابه ان قيد
الحيثية مراد في تعريف الاصناف فالمدلول بذلك الاعتبار
دليل وان كان مدلولا باعتبار اخر قوله قوله المولف القول يرادف
المولف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مولف يتعلق به قوله
من قضايا وخرج به المولف من المفردات او المركبات الغير الخبرية
وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغيرهما من القياسات
فان شيئا من ذلك لا يسمى دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس
المراد باستلزام القول المولف للاخر عندهم هو استلزامه بحسب ذاته
بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزاما
ما مأخوذا على الوجه المعتبر في كونه قياسا خاصا تحقق قول اخر في الوا
ع
بان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة توجب
تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول اخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان
المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخييل او التشبيه وشيء منها لا يستلزم
تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والملزوم
اذا لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا
التعريف على اصطلاح المنطق بان يراد من استلزام القول المولف
للاخر استلزامه اياه في نفسه صدقا وتحققا لا بحسب المقام ومن زعم
ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود
العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطى
اذ سيأتي ما ذكر لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فترتب ترتيبا خاصا
فيحصل حينئذ شيآن نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات المرتبة

وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل
وضع بازاء ذلك الشئ ام بازاء المقدمات المرتبة قوله فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع كقولنا العالم اي لا قولنا العالم حادث وكل حادث له
صانع فهذا القصر غير حقيقي فلا حاجة في تقسيم الدليل الى المفرد والمركب
قوله فبالثاني اوفق اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم
بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم
المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا
لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزا تاما فلا وجه
لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن
حال معلوماتنا ان بعض بعض مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرده
كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئة باقي الاشكال او مع النظر فيه او في
احواله كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئة باقي الاشكال او مع النظر فيه
او في احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لو تعرف
ان الدليل على اي من هذين البعضين يطلق فيه لهذا التعريف على ان الدليل
هو البعض الذي يلزم من العلم به اي يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور
العلم بشيء اخر اي تيقن البعض الاخر فلا عثار عليه ومن ظن انه
تعريف حقيقي فتصدي لتوجيهه فقد ركب غلطا وارتكب
سخطا واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله ببادي الحدس فان
كان المقصود ابطال طردهما بان من له القوة الحدسية يستحصل
مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست ادلة
بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة
في الواقع فلا فساد في صدق التعريفين عليها او بان المبادي التي
يمكن ان يستحصل من المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر

ليست

ليست بادلة ويصدق عليها التعريف فجوابه المنع فانها لا تستلز
م المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى
وقياس ضعيف وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على
المبادي بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه منع صدق
الدليل عليها قوله فللقطع بان من اظهر الله تعالى اليه يريد
ان المعجزة كما تدل على صدقه فيما يتعلق به من الاحكام اصلية
كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه في سا
ير اخباره فسيأتي بيانه فيما بعد قوله في اليقين اي عدم احتمال
النقيض هذا هو المعنى الاصلي لليقين يقال يقنت الامر
بالكسر يقينا واستيقنته واستيقنته اي علمته وزال
شكي وقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد
ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على
معنى اعم من اليقين صرح بالمعنى المراد وفي كلامه اشارة الى
ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى
اليقين فان منها ما يقارب الضروري كالحاصل بخبر الرسول بخلا
ف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد
له ابتداء او بواسطة نوع خفاء او يكون في المقدمات والوسائط
كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل
من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ثم
كان العمدة في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل قوله
او بغير ذلك ان امكن كالالهام او السماع منه عليه الصلاة والسلا
م في المنام كما ذكر بعض ائمة الحديث وكعلم ذلك ببلاغته واسلوبه
كما يعرف بذلك كلام الله تعالى قوله هو ادراك الالفاظ وكونها

كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الاول ادراك تصوري يحصل للنفس
بمجرد السمع والثاني ادراك تصديقي لحس البصر مدخل فيه ايضا
قوله بمجرد كونه خبرا يريد ان المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب
العلم خبر يكون مبتدا بافادة العلم بمضمونه تفصيلا ونوبا النظر في احواله
والخبر المقترون بالقرائن في الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه
بانضمام تساريح قومه الى دارج فان كلا منهما يفيد الظن بقدوم زيد
والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت تلك القرائن ليست
مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها
باختلاف المطابيع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول
وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بافادة مدلولهما تفصيلا والدليل
انما يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا وكما ينا ما كان فلا يعتد
به واسند العلم بمضمونهما اليهما قوله وخبر اهل الاجماع في حكم اهل
المتواتر اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا واما لان
الاجماع لا بد له من مستند فالاجماع على قبوله في الحكم المجمع عليه كالاجماع
بطريق التواتر ولو حصل بخبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول كل امتا
بنا على ان الحكم المجمع عليه مستند الى سند حقيقة والاجماع انما هو
كاشف عن صدقه وصحته والسند ان كان من السنة فالامر ظاهر
وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت
فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بنا على انه مستند الى الادلة
الدالة على حجية الاجماع والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف
لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع هو هذا الاخير
وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتامل قوله هو قوة للنفس
بها تستعد للعلوم والادراكات اي الاحساسات فان من زال

مستبدا

فكان يجب ان يعد من مجموعها فلم من اسباب العلم قلت صح

لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع صح

عقله

عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن سينا في
الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التمييز بين
الامور القبيحة والحسنة **قوله** وهو المعنى بقولهم غريزي اى صفة
جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند
سلامة الالات اى الحواس واما عند عدم سلامتها كما في حالة النوم
والسكر مثلا فيتخلف عنها العلم **قوله** وقيل هو جوهر يدرك به الغائبات
وفي بعض النسخ تدرك بها الغائبات فلو صح فتانيث الضمير باعتبار
انه قوة او الة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشابك للاجرام
الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله تعالى
خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر
فادبر فقال انت اكرم خلقي بك اكرم وبك اعطي وبك اعذب
وبك اثيب وبقوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله تعالى
العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل
بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه
من قوله تدرك به انهم قد تعارفوا على اطلاق الشاهد للمحسوس
والغايب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات
بالمشاهدة ظاهر ومعنى ادراكها للمعقول بالوسايط انها تتامل
في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتتنبه لمناسبات
بينها ومباينات فتدرك منها معاني كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض
ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب
جهدها وخهدها وجدها وجدها **قوله** لما فيه من خلاف السمنية
في جميع النظريات سواء كان في الالهيات او الحسابيات او الهندسيات
ينقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة

الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالاولى ان يقال في جميع العقليات
قوله وبعض اللاسفة في الالهيات نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن
تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ
بالاولى والاحق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل
وفي الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات
قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء هذا يصلح ان يكون
حجة للمنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين
مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن ادراكه
العقل في بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا قوله ففيه
اثبات ما تغنيتم عن افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النوع
حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا واما اذا
اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على ما نقله الشارح
عنه عن الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف
في افادته اليقين قوله فان زعموا يعني ان اعترفوا بعدم الافادة
حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم
كدليل الخصم والغرض مقابلة الموهم بالموهم فالجواب ان يقال ان
افاد ما ذكرتم مطلوب مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا في
الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما عن المعارضة هذا
تقرير الجواب على وفق كلام شارح المقاصد وانا راليه ههنا
بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام الخصم
بما هو عندهم مسلم قوله فان قيل الى هذه شبهة من قبل السمنية تفيد
عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبه لا بد
له من افادة النظر والعلم بها فيبطل كلامه بابطال ايهما كان قوله

لزم

لزم اثبات النظراي افادته للعلم بالنظراي بافادته وانه دور
اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل
الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه
من ان المتمسك بالنظر لابد له من العلم بافادته لانه قد اتخذه آلة
وتوسل به في اثبات مقاصده فلابد من العلم بحصوله لذلك وهذا
قالوا ان فيه شيئا فقضا ورد واعلم ان قال نفي الشيء بنفسه يناقض لما
اثباته بنفسه قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف هذا اختيار
للشق الاول من ترديد السوال كما اختاره الامام الرازي وقوله
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثاني على ما هو مختار
امام الحرمين قوله واستدلال من الاثار فان اثر العقل واستدلاله
هو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج
الاعمال الفكرية متفاوت في افراد الناس جدا قوله وشهادة من
الاخبار مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل ميسر لما خلق له وقوله في
حق النساء من ناقصات عقل ودين ولهذا جعل شهادة امراتين بمنزلة
شهادة رجل قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص يريد ان النظري
المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه
الاجمال ويكفي اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة وتكون
افادته للعلم حينئذ ضرورية لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف
العنوان فاذا اردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى
الامام فنقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا معلوم
مفيد للعلم بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الآمدي
واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح يفيد العلم على ما ادعاه الآمدي
يضم اليه انه ليس افادته للعلم بخصوصه بالضرورة بل لكونه صحيحا

مقرونا بشرايطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايطه مفيدا للعلم
لان الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك في الحكم فثبت المطلوب
بلا دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب وفوق كلامه قال وهذا معنى
ما قال امام الحرمين لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت
بنفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد والسخافة والمذكور في شرح المواقف
ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع في قولنا النتيجة في
كل قياس صحيح حقة قطعا فيلزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة
فلا دور ولا تناقض وهذا الوجه حسن للكلام امام الحرمين لكن لا يلائم
ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر يثبت غيره يثبت بنفسه
ايضا من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر
يجب ان يكون معلوم الافادة فهيهنا منع ذلك وهنا ولا يكفي
معرفتها من بعد نعم لا بد للممسك بالنظر في مطالبة الجزئية ان
يكون ذلك معلوما له على وجه كلي مغروغا عنه ليلا يفتقر الى
اثباته في كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك في كل مطلوب
فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان
يفيد الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة على نتائجها وان
لم يعلم ذلك حتى اذا عرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة ان
العقود المفادة ظهر انها علوم ثم النظر المفيد له ماخوذ على وجه الآلية
لا يمكن ان يلتفت اليه حينئذ الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد
منه حتى اذا استأنفنا النظر مستعرفا لذلك وجدناه من جملة ما علمنا
افادته معلوم الحال عند ذلك ثم لا يحتاج الى نظر اخر ليعلم هذا
النظر المستانف مفصلا بل تكفينا لمعرفة صحته وافادته اجمالا الآخت
الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين

جملة

ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فتامل والله الموفق قوله اي
باول الوجيه من غير احتياج الى المنكر ادفه به لادخال التجزيات
والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا قوله فهو
لم يتصور معنى الكل والجزء بل ظن ان الكل ما عدا ذلك الجزء وما
عدا الزيادة المضافة اليه حال عظم وقد دل كلامه على ان التصور
مطابق البتة وان ما لا يطابق شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف
تحقيقه قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب الكسب
وكذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في مبا
الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح
حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب الهداية وحمل على المعنى
الثاني اظهر وانسب بكلامه باول كلامه قوله وبتفسير ما لا يكون
تحصيله مقدورا للخالق اي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه
بل يكون حصوله له ضروريا لازما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكو
الضروري بمعنى الاضطراري ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه
لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالي
ذهابا الى ان شيئا من اقسام لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور
لنا فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه ايضا وما
لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من
ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك بعض ما ليست
القدرة مستقلة فيه ليس بشيء قوله فظهر انه لا تناقض يريد ان صاحب
الهداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق
من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة
السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاحضار اشتمل كلامه على

ح

بنفسه

ى الفاضل
عضد الدين
و

تامق ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضرورة بين المتضادين
قوله وتغير احواله اى احواله المتغيرة عليه بسبب اتاه وقات كلذته
والمه وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان فان قلت
قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب
فيما سبق ما يفضى الى العلم فى الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد
صاحب البداية ما هو مقصود ولنا حاصل بما شرحنا ولهذا جعل السبب
نظر العقل وضمه الى اول مقدمة والى استدلاله ستدلاله فان قلت
توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لابد منه فى معرفتنا ولهذا قد
يعرض الجمع المبرح ولا يشعر به للاشتغال بهم قلت ممنوع وانما
الذهول عن الشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم
عبارة عن تمثل حصول ماهية المدرك عند المدرك والنفس وعوارضه
لا يغيب عن ذاته فيدوم ادراكه لها بخلاف الخارج فان تمثله انما
يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فيحتاج
فى ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعرى يحيل امتناك
ذلك الاحتياج على جريان العادة وقد يتنبه الفطن مما ذكر على
نكتة اخرى فى ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما
سلف تفسيرا لما يراه منه فتدبر قوله والالهام المفسرا شار
به الى ان الالهام قد يفسر بما يعم ما بطريق الفيض اى فى غير سابقة
طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق الاستفاضة وتقويمه منقوض
بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان المعنى فى
القلب مستعد يكون الملقى من الصور العلمية خارجة عن المدرك
مباينة له حاصلة فى قوة المدركة فحيث هى كذلك فتامل
عند اهل الحق احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض

انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها
والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب
او بدلالة العقل وقد مر ان الالهام مطلق على معنى اعم قوله
الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس بسبب
لمعرفة فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقرره
وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد
بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام
ليس سببا لليقين وان كان قد لا يقصر عن افادة ظن ما قوله
والعالم اي ما سوى الله تعالى العالم اسم لجملة احاد متجانسة من
الموجودات باعتبار انها شيء يعلم بها كالانسان كما لطابع لما يطبع به
والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان وقد يقال
عالم الاجسام فيفيد استغراق جمل احاد اجناس الجسم فيشمل كل
جميع افراد اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا
وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة بما سمي به على حياله من الرجل
والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة به كونها من
ذوي العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم
هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجو
داته
متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم العقل والمذكور في
تعوالم
الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف
الخلق فالعالم لا يطلق على الله تعالى بالمعنى الاول لاعتبار
لا هو
التعدد فيه كما يقال عالم زيد ولا على كل صفة صفة واحدة من
صفاته لذلك ولا على مجموع صفاته اما لعدم تجانسها واما لعدم
كونها مما يعلم به او من ذوي العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى

وصفاته على ما ذكر في الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار المعا
لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح عليه في مفهوم العالم واخراج
صفاته عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر
قوله بجميع اجزائه يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى
الله ذاته تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه
حملا على المعنى الاول والاخير قوله بمعنى الاحتياج الى الغير
وسواء ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق العدم عليه سبقا زمانيا
كما هو معنى الحدوث عندنا ويستلزمه حدوثا زمانيا قوله بقدرته
اي فسر وخصص ما بالممكن بتلك القرينة قوله ومعنى قيامه
بذاته جعل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته كان قيام الواجب
تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين
فلما سيأتي ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطل
طرد التعريف بالسر بر بانه ليس بعين عندهم مع صدق
التعريف عليه والجواب ان السر عندهم عبارة عن جواهر
مخصوصة متالفة على وضع مخصوص ولا خفاء في صدق العين
عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التالفية والوضع
المخصوص فغير موجود له العالم عندهم لعدم جزء ومعنى التعريف
ممكن موجود له القيام بذاته بقرينة جعله في مقام العالم فلا نقض
به فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجواهر والعرض
الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا
نسلم تركب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجواهر بل ذلك
المركب شيئان في الحقيقة اعتبرا شيئا واحدا قوله ومعنى
وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه اي اتصافه

بالوجود

بالوجود وهو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من
جملة علله فلا يتم له الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل
عنه والا لزم بقا المعلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين
على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده
دونه لان وجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة
ووجوده حالا في حيزه امر اخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي
ان يتوهم من كلامهم ان وجود العرض في نفسه هو وجوده بموضوعه لان ذلك
مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان
المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجوده لحيزه ولا يخفى
فساده قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشي اضافة القيام الى
مطلق الشي ايما الى تقديره عام يتناول حال الواجب والممكن
والمجرد والمادي قوله لتحقق الابعاد الثلاثة اي الامتدادات
الثلاثة في الجهات الثلاث وبينه بالطول والعرض والعمق ايما
الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود
الابعاد الثلاثة بالاجزاء الثلاثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف
كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء فيحصل له مع
كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح مثلث
فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم
وان اشترط فيه ذلك اشترط ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما
مركب من خطين كل منهما مركب من جزءين ولمناسبة بعضهم على
ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضي تركبه من
الخطين بل يكفي في ذلك خط وتقاطة نقص من اخر الجسم جزءين
فصار اقل ما يتركب منه الجسم عندهم ستة اجزاء لمناسبة بعضهم

على ان يكون العرض متوقف
على ان يكون موضوعه
قوله او توارد الخ وسيأتي ان
ايجاد شيء لا يلزم على ذلك
تحصيل الحاصل منه

على ان تقاطع ابعاد الجسم على قوايم لا يقتضي تركبه من سطحين بل يكفي
تركبه من سطح وجزء بان يوضع جزء كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع
بجنب احدهما جزء اخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم
يوضع بجنب احدهما جزء اخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد اخر مقاطع
للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين اخرين فصار اقل ما يتركب
منه الجسم عند اربعة فمعنى الطول والعرض والعمق عندهم اعني من
اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوايم هو البعد المفروض اولا
وثانيا وثالثا قوله بل هو نزاع يريد ان معنى لفظ الجسم لغة معلوم
بخواصه واثاره وانما النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر
ما في المواقف من ان هذا النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح قوله
وفيه نظر لانه افعل من الجساسة وله ان يقول ان الجسم ماخوذ منه وملاحظ
له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والجسمية فزيادة الجساسة
تدل على زيادة الجسمية قوله لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما
ولا فرضا الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي ويسمى
الانفكاك ايضا فان كان بالقوة فقط يسمى انقطاعا والا فانكسارا
والانقسام الفرضي ويسمى الوهمي ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج
بل هو بمجرد فرض شيء غير شيء وربما يوجد للعقل سبب داع وقد
لعرضه كاختلاف عرضين او محاذاتين او مماستين وقد لا يوجد
والمراد بالوهمي ههنا ما هو من قبيل الوهم في الشيء الجزئي ومن الفرضي
ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات
اذ القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء انما تتصور فيما له امتداد ما حتى
جعلها الحكماء من الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلا
يكون قابلا للقسمة وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا

للقسم

للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال فان للعقل فرض كل شئ
فكاذب الا ترى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك
الشخص يخرجه عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن
الجزئية ويجعله شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشئ ممتنعا
في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا قوله
وهو الجزء الذي لا يتجزى هذا على اصطلاح القدماء والمتاخرون
يجعلون الجوهر مرادفا للعين فيسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر
الفرد قوله احترازا عن ورود المنع عليه قيل عليه ان الاستدلال
على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر
المركب في الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه
ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من ان المختصر مقصور على المسائل
بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب
الدلالة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد
احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا
عليه ان لا يلتفت اليه اصلا قوله بل لا بد عن ابطال المجهول عرفها
ابن سينا بانها جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الجسمية
لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بانه الموجود في شئ اخر لا كجزء
منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل
جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن
فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة
في قوله والصورة قوله كرة حقيقية الكرة جسم يحيط به حد واحد
يمكن ان يفرض في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها الى
جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا تكون كريتها بحسب الحس

فقط بل ان تكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا
ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن مولسه
لكان فيها خط بالفعل اى مستقيم كما صرح به وحينئذ يكون ما فرضناه
كرة حقيقية كذلك فتامل مولسه وذلك انما يتصور في المتناهي الظا
انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع
الى ان تلك الكثرة والقلة لا تتصوران في غير المتناهي لكن يجه عليه
انجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت الى جهة اخرى متناهية
او غير متناهية فان مجموعها ازيد منهما مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن
ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزايه وصغر الاجزا بقلة اجزاءه
انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية
وقد عرفت ان زيادة الاجزا توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي
مقدارهما لا كون احدهما بمقدار بمقدار محدود وكون الاخر ازيد
او انقص منه بقدر محدود مولسه لان حلوله ليس حلول السريان اذا
كان الحال متلاقيا بكليته كلية المحل يسمى حلوله حلول السريان كحلول
الانحنا في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول المجاور
كحلول النقطة والاول ينقسم بانقسام المحل دون الثاني فان قلت
بثوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها
لا يقال بثوت النقطة وهمي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع
لانا نقول ملاقاة الموجود للموجود لا تكون الا بالموجود فهذا ما تعولوا
عليه في بثوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا
السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هنا
بسبب الملاقاة ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة
لا يقتضي بثوتها في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج

والحضيض

والحضيض وقد حققت في موضعه وماذكره الشارح الي اخره من ان
تماسهما بجوهر بما ضروري فان اراد ان جزأ من الكرة لاقى بكليته جزأ
من السطح يلزم ان لايكون ذلك الجزء جزأ من ملاقاة مايليه من اجزاء
الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزأ منها
لاقى بصغير جزء السطح وبصغير اخري مايليه من اجزاء الكرة فهذا
مايقول الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية مافي الباب انهم
لايجعلون الطرف جزأ من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ماذكره من
ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا وجود للنقطة
فيها ليس علي مايذبغي قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار
القايم به منع للمقدمة القابلة بكونها بكثرة الاجزاء وقلتها الا تري ان
الشئ المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير انضمام زيادة في اجزايه
ويصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص من اجزايه بل عظم
الشئ وصغره انما يدلان ويران مع عظم المقدار القايم به وصغره لكن
الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار
قلة اجزايه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك
الاجزاء متناهية لكن لايستلزم تناهيها بثبوت الخبر ان الشئ
كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الي مالايتناهي
قوله والافتراق ممكن لا الي نهاية بمعني انه لاينتهي الي حد لا يمكن
بعده افتراق اخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الي مالا
يتناهي وقدرة الله تعالي ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله
تعالي بجميع الافتراقات قطعا الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم
الخلف قطعا قلت لايمكن حصول جميع الافتراقات الي الفعل
ولا تعلق قدرة الله تعالي بما لايتناهي تعلق الايجاد بالفعل بل

معنى عدم تناهي كل منها انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده اخر على انك
قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الوهمية
قوله مثل اثبات الهيولي والصورة المودي الى قدم العالم يريد
ان الهيولي على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولى اخرى
اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك
عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما قوله ونفي حشر الاجساد
لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولي والصورة فبخراب
البدن تنعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجاد ها
بعد انعدامها وهو محال عندهم ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في
تلك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخر وفي قوله
المودي اشعار بان ذلك غير كاف فيهما بل لا بد من الاستعانة بمقدما ت
اخرى هي ممنوعة عند المتكلم ايضا قوله وكثير من اصول الهندسة
المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها واذ ا
ثبت الجزء وتركب الاجسام من افرادها كانت الاجسام متماثلة فيجوز
على كل منها ما يجوز على الاخر من الحركة المستقيمة بل تكون حركة الافلاك
حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزاوها مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا
اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم
ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها للحركة
المستقيمة فقوله وكثير معطوف على قوله اثبات الهيولي فتكون هذه
الاصول ايضا من مظلمات الفلسفة وقوله من اصول الهندسة سهو
وتحريف وقع موقع من اصول الفلسفة قوله انما هو في بعض الاعراض
كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها قوله قيل
هو من تمام التعريف وضعفه كما انه لا يخفى ظاهر لان العرض من العالم

فتكون

ما عبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشار اجمالية
الى سياقة الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل
حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما نشاهد
حدوث الاكوان والالوان والطعوم والروايح فيها وما هو محل للحوادث
وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزايه حادث قوله واصولها
قيل السواد والبياض اي وباقي الالوان يحصل بتركيبها على وجه
مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل
الغبرة واذا غلب السواد حصل العودية واذا خلط معها ضوء فان كان
للسواد غلبة ما على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصلت القتمة
واذا حصل غلب الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة سواد مشرق
حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها
سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت
النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا قياس
سايرالالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكرنا ومنهم من جعل
جميع الالوان اصولا قوله والاكوان هي الاجتماع الى وجه الحصران
الكون اعني الحصول في الحيزان اعتبر للشيء في نفسه فان كان مسبوقا
بحصول اخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز اخر فحركة وان اعتبر
له بالقياس الى جوهر اخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق
والا فهو الاجتماع ولما ورد على حصر القسم الاول في الحركة والسكون
انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون اخر التزم بعضهم مبطلان الحصر وجعله
قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج
فيه قوله والطعوم جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم
بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام قوله وانواعها اي الحقيقية وهي

بسايطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهي في الحقيقة طعمان
او اكثر تدرك معالجاورة فيما بين موضوعاتها فيظن انها طعم واحد
قوله والعفوصة والقبض مما متقاربان في المذاق والفرق
ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض يقبض ظاهره فقط
وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف وقوله والتفاهة هو طعم بسيط بين
الحلاوة والدسومة ولاجل اعتدال فاعلمه بين الحرارة والبرودة وقابلة
بين الكثافة واللطافة وقربه في نفس من كيفية الة الذوق يكاد لا يؤثر
فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمي بالتفاهة التي هي في الاصل
عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان تكون الجسم لشدة تكاثفه
لا يتحلل منه شئ يخالط الرطوبة اللعابية مالم يحل في تحليله فعند ذلك
يحس بطعم قوي بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة
لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها قوله وليس طعما اسما مخصوصة
وكانها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا باسمائها وتميز انواعها
ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا في ذلك ان اضيف اليها باضافتها الى حاملها
مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملايمتها للطبع او منافرتها
له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب
فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان
الاربعة يدل عليه قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل
في حقه تعالى على ما سيجي وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ومناقض
ما صرح به بعضهم في تقسيم الموجودات ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة
لا تحتاج الى اكثر من حامل واحد وان امكن تلفيقها بان يحمل ما ذكره الشارح
على بيان الواقع بحسب ظنه ومراده ذلك البعض بيان جواز عروضها
لجوهر واحد وقد بين ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب

لما هو بصدده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثال الحياة والقدرة
والالم مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غيره لذلك قوله كما في اضداد
ذلك لم يجعلوا طريانها العدم عاما يجب الاعراض ذواتها الى عدم بقائها
على ما هو مذهب الشيخ الاشعري لما انه غير مرضي عندنا بل فيه شيء من
السفسطة على ما سيجيء قوله اذ القصد عن الشيء بالقصد والاختيار
يكون حادثا هذا الكلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم
اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتاخرين
بان الايجاد التقديري كالايجاد الايجابي فكما لا يجب تقدمه بالزمان
بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا
في جواز التقدم الزماني وعدمه لما ان القصد ربما لا يكون كافيا في
وجود المقصود فيحتاج الى استكمال علة واما اذا كان كافيا فلا
يجوز تاخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
واما ان القصد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله او انتهاؤه
موضوع تامل قوله والمستند الى الموجب القديم اي سواء كان مستندا
اليه بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد يتبعه وجوده تغيرات
وتجددات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بان
الواسطة يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه
الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل في الاعدام المرتبة مما لم يقم على امتناعه
شبهة فضلا عن حجة ولنا ان يجيب عنه بان علة عدم الشيء هي عدم علة
وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب
انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته وهو سلب ذلك الوجود فاحسن التدبر
في هذه الجملة قوله وهذا اعني قولهم الحركة كون ان اتفق التوم على
ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند انضمامه الى كون الاول في المكان

يتبع

الثاني ولا يوصف بالسكون ما لم يتصف بالكون الثاني في المكان
الاول فاضطر بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آنين في مكان واحد
ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة وهو بعينه جزء للسكون
كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود
انواع الاكوان اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند
من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انها عبارتان عن الكون الثاني
ويرد عليه على القول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة وهو
بعينه وهو في مكانه سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ
والشاب لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع
الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها
حقيقة ليس غير نفس الكون قوله فان قيل منع للمقدمة القائلة
ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون قوله فلانها من الاعراض
وهي غير باقية قد تعرض لهذه المقدمة ههنا تكثير المأخذ هذا المطلب
بعقد الامكان اذ هو العرائس الذي لم يقلب فيه قرن والنضال الذي
لم يدع فيه ساعد الا تري ان كلما يقال فيه لا يخلو عن شوب كما ستطلع
عليه قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال يقتضي المسبوقية
بالغير اي سبقا لا يجامع المتأخر فيه المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم
يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس
الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان
اريد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق
الحركة ولذا يرد على قوله كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار ان
ما كان كذلك جزئيات الحركة فلا يلزم الا حدوثها قوله وقد عرفت
ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فينعقد من الشكل الاول لهذا كل سكون

يجوز

يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون
حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل سكون يجوز عدمه نظرا
الى ذاته بمعنى انه ليس فى عدم امتناع ذاتى ومعنى الكبرى ان ما ليس
يمتنع عدمه فى الجملة اى لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه فى الجملة فلا
تتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه
اى ليس فيه امتناع ما وقوله لان كل جسم قابل للحركة اى فيه بالفعل
وقوله بالضرورة اى بالمشاهدة بنا على ان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى
والحركة بالفعل معلومة فى كل واحد منهما بالمشاهدات وفيه منع او تيال
كل جسم قابل للحركة اى لا امتناع فى حركته اصلا اذا الاجسام متماثلة فيجوز
ان ينتقل كل منهما الى حيز الاخر وفيه ايضا للمنع مجال قوله وانه
يمتنع عطف على مدخول على قوله ان الازل ليس عبارة الا عن قوله
فلان حالا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحوادث فى
الازل وتلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث فى الازل ثبوت الحادث
المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر فى الازل اذ الازل اما عبارة عن
عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة موهومة وكان زلا ول
بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثانى الى ازلية تعالى
وظاهر انه لا امتناع فى ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان
يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد
قبل كل حادث حادث كذلك والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكر
من انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئيات المتناهية واما غير المتناهية
فاستمرارها ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيحث
على المجيب ان يبذل جهده فى ابطال لا تناهى الجزئيات اما بنا على
ما ذكره الامام الرازى من جريان برهان التطبيق فى كل ما دخل تحت

الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما تقول من ان كل واحد
من تلك الحوادث بالامكان مسبوق بالغير كان جميعها بحيث لا يستند
عنها شيء منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان
يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعا كذلك بل يجب
ان يكون خارجا عنها فتنقطع به سلسلة الحوادث وهذان الدليلان
وان افادا انتهاء الحوادث الا بدية لكن لا ضير به اذ الموجود منها متناه
ابدا بل نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في
الامكان ما قابل كل ممكن يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهى
والحاصل ان وجود ما لا يتناهى بالفعل ازلا وابدا محال **قوله** الرابع
لو كان كل جسم في حيز يجري مجرى المعارضة لابطال قوله ان الجسم والجوهر
لا يخلوان عن الكون في حيز والمذاهب في الحيز ثلاثة احدها للمتكلمين
وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لما له
حاو والثاني للمتكلمين وهو ما ذكره في الجواب والثالث لافلاطون
ومن تبعه انه البعد الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين
المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في
السؤال ولا مست اليه حاجة في الجواب لم يتعرض له **قوله** هو الفراغ
الموهوم الذي يشغل الجسم فيقدر بالموهوم اذ المكان مشتغل
بالممكن ممتلئ به حقيقة وفراغه انما هو مجرد وهمنا وفرضنا وتقييده بالذي
يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل هو
مجرد كشف من ماهية الحيز والاشارة الى ان شغل الجسم اياه وتعوذ
ابعاده فيه معتبر في مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد
يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز وتمشي
الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبني وجود السطح على نفي الجزء

قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح لو قال احد طرفي
الحدث او الحادث لكان ارفق للمذهب وانسب للمقام لكنه بنى كلامه على
على ما صح عند المحققين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو
الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث
هو العلة او شطرها او شرطها على اختلاف فيما بينهم قوله اي الذات الواجب
لا يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن
لما كان امتياز تلك الذات عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة
قولنا الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ما صرح به الشارح عبارة عن وجوب
الوجود والقدم الذاتي اعني عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم
هو الله تعالى في قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذي
يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء صفة كاشفة للواجب الوجود وقوله
اصلا اي لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله اذ المحتاج في شيء من
ذلك الى غير لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم قوله اذ لو كان
جائز الوجود تعليل لقوله محدث العالم في انه تعالى اعني الذات الواجب
الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزم محذور ان
احدهما ان ما هو من جملته لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن
ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثاني
ان العالم اسم بجميع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدإ له فيكون بجميعه
من حيث هو كذلك مبدأ اخذ فيه عنه وقوله لكثرته وقريب من هذا
ما يقال بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول
من مسلك الحدوث والثاني من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح
لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نهناك عليه
قوله لو تر تب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة اي احتاجت

لو كان جائز الوجود فهو لكله

الاحاد الغير المتناهية بالجملة بحيث لا يستند منها شيء فرد الاحاد فان مجموع الجزء
الاحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه مركبا من الاحاد
الممكنة ومغاير لكل من تلك الاحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله
علة فلا بد للاحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج
الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والغرض
ان لكل واحد منها علة داخلة في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الغرض
بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الاحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك
الاحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير
لا يوجد شيء غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار معلولات باعتبار
فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل
لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظاهر الفساد وبطلانا وان كانت بعضا منها
لزم كون ذلك البعض علة لنفسه وعلله اذ الكافي في الجميع كاف في كل جزء
من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله واذا بطل كونها نفس الجميع او بعضها
تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب
فثبت الواجب وانقطع به السلسلة اذ لا بد من ان يستند اليه شيء من
احاد السلسلة والا لكان علة لها فيكون ظرفا لها فتنتهي به لا محالة فمن
قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه تم به
الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي من اوضاع امكانه
فبطلان كلامه اظهر لان بثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان
ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما له متأخرا عنه
فذلك حق لا نزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول قوله ومن مشهور الادلة
برهان التطبيق للقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان
ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهي الافراد لا يتم له الوجود

فر

بدون

بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة فيلزم من وجوده
تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما
نبهت عليه الثاني بيان امتناع لاتناهي الموجودات الخارجية سواكان
من جانب العلة اومن جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة لاثبات الواجب
ومن ذلك برهان التطبيق قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت
الوجود دون ماهو وهي محض التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين
الاول ان تلاحظ خصوصية كل واحد من احاد الجملتين ويتوهم انطباق
جزي بين كل اثنين من احادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم
والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة
عنه فيما لايتناهي فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهي شئ منهما والثاني
ان تلاحظ احاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين
احادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين
الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لايمكن في المعدومات
الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب
المتكلمون الى جريانه فيها لان احاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في
الجملة فيمكن ذلك لتطابق احادهما بعضها ببعض في نفس الامر بخلاف
المعدومات الصرفة فانه لاتطابق بين احادها لا في نفس الامر ولا
بحسب فعلنا وذهب الحكما الى ان الافراد المقتضية في الامور المتعاقبة
معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات
الغير المترتبة لاتوصف بالتطابق مالم تلاحظ خصوصياتها ولم تتعين لكل
واحد منها لعزد دون اخرى ولهذا جوزوا لاتناهي الحركات الفلكية
والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض عليه بان النفوس الناطقة
مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه

الذي تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بان احاد النفوس
لا ترتب لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة في زمان وقد
يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيها بين احادها
باعتبار ترتب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين
النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل زمان واحد من
تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي احادها لان
الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب آخر بقيد فيه هذا الاحتمال
ايضا قال وايضا هي ماخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها
غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات
وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول
بابداء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس
الناطقة لكونها مترتبة باعتبار ازمنة حدوثها والعجب انه لم يتعرض لحال
الجواب الثاني ولم يرده ولا طيف حياله قوله وذلك لان معنى تناهي
الاعداد يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد الداخلة تحت الوجود
بمعنى ان يتصف بها شيء من الاشياء فهي متناهية البتة ومعنى لا تناهي
الاعداد ان اي مرتبة فرضت تتصور ويمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا
جميع تعلقات علم تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والا لزم
انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بقي بعد ذلك
بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على النفض
انما هو بالمراتب الممكنة للعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور
وملخص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة
والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية
قاصرة عنه فلا تناهيها لا ينافي برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى

العالية

العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات الله
تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلقت به القدرة تعلقت
الايجاد وهو مستناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ما تعلقت به نوعا
اضعف من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير مستناه واما المعلوم
فالحق انه غير مستناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثاني لانه يخص
الممكن والمعلوم يعمه والممتنع فينقض برهان التطبيق بهما والسنان في الجواب
ما عرفت واما قوله وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد الخ فهو في الحقيقة
تسليم لاطراد الدليل في صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لا يصلح
جوابا عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد
بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات
بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما
جعل لا تناهي معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لا وجه له قطعا لا حاجة
اليه اصلا فتدبر قوله يعني ان صانع العالم واحد الخ قد عرفت ان قوله
والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات
الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصفه بالواجب لوحدة في
قوة وصفه بالواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين
اثنين فما محل ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق فلا معنى
لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره الشارح من ان حقيقة
التوحيد اعتقاد عدم التشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية
على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير
بخواصها والقدم مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة
والقدم الزماني والقيام بنفسه قوله لو امكن الهان اي ذاتان
جامعان للالوهية وخواصها فلا يرد ما توهم من ان المدعى وحدة الواجب

والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع **قوله** لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى
ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن اذ هي عبارة عن صفة مخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع ومالم يمكن لم يكن بمقدور **قوله** اذ لا تضاد
بين الارادتين اي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص
الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح مالا ضديهما ولهذا انما يستقيم
اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او بميل يتبعه واما اذا فسرت بالمخصصة
لاحد طرفي المقدور فبينهما تضاد لكنه لا يضر في المقصود لعدم اتحاد محل
الارادتين وانما تعرض لنفي تضادهما توضيحا لامكانهما في نفسهما وض
النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل احداهما
على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانا متضادتين
البتة **قوله** لما فيه من شائبة الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته
الى عدم سد الغير طريقه وسد الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجاد ها
قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر في ايجاد ضد ما اوجده
لزم عجز لاحتياج في ايجاد شيء الى عدم ايجاد الاخر ضده وان قدر على
ذلك الايجاد لزم عجز الاخر لان ايجاد ضد ما اوجده الاخر يستلزم
انتفاء ما اوجده الاخر فيحتاج الاخر في فعله الى ~~الايجاد~~ عدم ايجاد هذا
ضد فعله **قوله** وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع
اذ يكفي لفرضنا امكان التمانع اذ تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامه
المحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسه امر ممكن والمحال انما لزم من
كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لما ظهر امكانه **قوله** او ان يمتنع
اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معا اي اجتماعهما
لان اجتماعهما امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل
بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن في نفسه متعلق بامر ممكن

في

في نفسه وليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل واحد فان
قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته فكان سكونه محالا
فلا يتعلق به ارادة الاخر قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء
استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته مكان الاخر محتاجا في علمه
الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها كما مر فان قلت قد استقر
راى المتكلمين على انه تعالى موجب في حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى
على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها للزم مفاسد التمانع قلت
ما ذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافي ان
الوهيته تعالى وتقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا اوجد شيئا لا يبقى
له قدرة عليه فيلزم عجزه تعالى عن ذلك وجواب بان عدم القدرة
بناء على تنفيذ ها ليس عجزا بخلاف ما اذا اسند الغير طريق تنفيذ ها
قوله محة اقناعية اي تفيد اقناعا للمسترشد وان لم تفد اقناعا
للجاحد قوله لا نا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اريد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب
عليه عدم وجود المصنوع قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون
بالفعل لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على ما مر بل
اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل يدل على استحالته
وههنا برهان اخر يسمى برهان التوارد ومر بما تحمل الاية عليه فلا باس
ان نشير اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شئ من
الممكنات وبطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن
فاما ان يسند اليهما معا فلا يكون واحد منهما الها او الى كل واحد منهما
فيلزم مقدورين قادرين او الى احدهما فقط فيلزم الترجيح بلا مرجح
اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات

فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان
قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون
الاخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوص العلة ضرورية
وهذا البرهان يتمسك به في سئول قدرته تعالى وفي كون افعال العباد
مخلوقة له تعالى فلا تغفل مالم يلتفت اليه ان ح فتامل قوله
مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فيه فيكون المفهوم
من الآية تعليل احد الانتفائين الواقعين فيها على المعلومين للسامع
بالاخر تمامي قوتك لوجيئتني لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان
الدليل معلوم والمدلول مجهول قوله فيقع الخبط كما في وقع لابن الحاجب
اذ نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء
الثاني اي يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني
لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل
على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس كما ذكروا والحق ان كلا من الاستعمالين
ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان لو
لما تدل على انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني
معلوما عند السامع دون الاول فتدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة
قوله لهذا تصويح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما قد سلف
ما فيه كفاية لبيانه ولو اجري كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث
للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له وفي هذا الاحداث القديم
اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء
من المتكلمين وهي المسماة بطريق الحدوث قوله لكان وجوده من
غيره اذ لو كان وجوده من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم
قوله فان بعضهم يريد به الاشاعرة ومن يحذو حذوهم في اثبات

صفات حقيقية قايمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا قدم
للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا
تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات قوله وهذا
اي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية
الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه
لا يجوز اسناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا
للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها
فلزمهم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس
من غيرها بل من موصوفها الذي ليس غيرها امر لفظي لا يجدي في امثال
هذه المباحث اذ لا شك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها فتكون
ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث وهذا اتركه المتاخرون اعتبارا لحدوث
في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستندا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما
بينهم من انه كل ممكن فهو حادث اي مخرج من العدم الى الوجود وان القديم
لا يكون معلولا البتة وان الله سبحانه تعالى مختار في جميع افعاله اذ الممكن
القديم كصفاته تعالى يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث
وكذا القدم منقسما الى الذاتي والزماني لكن التزام هذه الاشياء كونه
غير مخل بشيء من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب
القول به وسمع كلاما اخر يتعلق بهذا المقام من قبل ان يرجع في شرح قوله
وهي لا هو ولا غيره قوله لان بديهة العقل جازمة لا يريد به ان اتصافه
تعالى بهذه الاوصاف بديهي بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد
ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما يرى مشتمل على نمط بديع
يرجع الناظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور
وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل وتفاوتش مستحسنة

مقبولة عند العقل والبديهة تشهد بان من احدث مثله لايكون الا حيا
قادرا عالما شائيا يفعل مايريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصو
بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل بثبوتهما
بالسمع او بان ضديهما من النقايص قان قلت لايدل ماذكر
الا على قادريته تعالى وعالميته مثلا واما ان لها مبادئ موجودة غير ذاته
تعالى قايمة به على ماهو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود
بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادي فسيجئ بعد قوله على ان
اضدادها نقايص هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسلك للجاحد اذ لقابل
ان يقول لا نسلم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلا نسلم ان لها نقايص
مطلقا بل بالنسبة الى من شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلا
نسلم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها وهذا عدل عنه بعضهم الى
اوضح منه وهو ان الخلو عن هذه الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه
وعدل اخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف
فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وهو بعد اقناعي قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه توقف ثبوت
الشرع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه
عاقل واما توقفه على كلامه فمبني على ان الشرع عبارة عن اوامره تعالى
ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير اوعن شريعة النبي
عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف
على صدق النبي صلى الله عليه وسلم والنبي كما صرح به من قال تعالى له ارسلناك
الى الناس او قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك وايضا فيتوقف صدقه
على تصديق الله تعالى اياه وهو اخبار عن صدقه وسيتلى عليك كلام اخر
في هذا المعنى قوله والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بالبعية

لايقال

لما يقال العرض له في نفسه تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز
ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو
صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام
في الاحتياج الى متحيز تتبعه في التحيز فيكون بعض الاعراض القائمة
بالجوهر تابعا للبعض دون العكس ترجيح بلا مرجح وهو ممنوع لا يخفى قوله
وهذا مبني على العكس ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده اذ لو كان نفس وجوده
بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو
كان غيره فليس من قبيل الاعراض قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود
يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل باستمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل
هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك امرا موجودا زايدا على الوجود كما توهم اخرون
بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء
وكونه في الاعيان ان قيس الى اول زمانه يقال له الحدوث واذا قيس
الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ونحله بامتداده فيوصف بالطول
والقصر والقلة والكثرة فيختلف وصفه بحسب اختلاف الاعتبار قوله
ومعنى قولنا حدث فلم يبق دفع توهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره
من ان البقاء ليس امرا زايدا على الوجود قوله وان القيام منع لبطلان
اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التبعية في التحيز ليست
مساوية لقيام الشيء بالشيء لتخلف عنه في قيام صفات الباري تعالى
بذاته وهو ظاهر وفي قيام نفس التحيز بالمتحيز والا لزم ان يكون للتحيز
تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم فلا يصح
تفسيره بل لازمه المساوي تبعا ان يكون بين الشيئين ارتباط
وتعلق يلزمه نعت الاول الثاني وهذا المعنى كما يتصور بين الجوهرين
بل الاختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم

قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان قوله وان انتفاء الاجسام ابطال
لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليل فان الضرورة العقلية قاضية
ببقائها بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم بمجرد مثله
ولما لم يميز الحس بين الشيئين وشبهه التبس الحال فظن المتجدد نفس
المنقضي مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد
اطبقوا على بقائها فان قلت انما لم يعتبر واشهادة الحس في الاعراض
لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها قلت
ان لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول
ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض
وجب القول ببقائها والدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة
والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قبل تحكم بحت
وتخصيص الضرورات العقلية بالبديهات الوهمية قوله تمسك
القائلون بقيام العرض بالعرض بان كل واحد من السرعة
والبطوء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة
بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار حركته فكون
هذه الاعراض الاولية للحركة قررده بانه ليس في الحركة السريعة
امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة
البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيست
الى بعض سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطوء حالة
اضافية غير موجودة في الاعيان فلم تتم الدلالة على قيام العرض
بالعرض قوله وهذا بين يعني بما ذكر من ان حركة واحدة
هي سريعة بالقياس الى حركة وفي نفسها بطيئة اذا قيست
الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركة بالسرعة والبطوء ليس اختلافا

بالذاتيات

بالذاتيات بل بالعوارض الاضافيه وفي عبارته مسامحة حيث اطلق
السرعة واراد الحركة السريعة والبطيئة فائل قوله لانه
متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث لان كل واحد من المركب
ممكن لاحتياجه الى جزئيه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع
التحيز والتحيز حادث اذ قد تبين حدوث ما سوى الله تعالى وما مع
الحادث حادث وهو ظاهر ولو قال وذلك امارة الامكان لكان اظهر
وبكلام السابق انسب قوله وجزء من الجسم فانهم قالوا ان الجوهر امر مركب
منه الشيء وحينئذ يلزم ان يكون كل جوهر جزأ من الجسم ولا يوجد جوهر
فرد قوله واراد وابه الماهية الممكنة يدل عليه انهم قالوا في تعريف
الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلزم ان تكون له ماهية
ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم
هي الماهية الممكنة قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته ذهب
الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم
بمعنى الوجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته والذات والحقيقة
شائع في عبارات الفلاسفة وهذه المعاني مما يستحيل عليه تعالى بقي
النزاع في اطلاق اللفظ قوله وفيه نظر اذ الترادف ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان
المترادف والملزوم اذ نا باللازم والمترادف الاخر ممنوع اذ قد يكون
فيهما مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك او اصل
اشتقاق والخطب في ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب
كما ذهب اليه الشيخ الاشعري وذهب المعتزلة والكرامية الى انه
اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى جاز اطلاق
ما يدل عليه من الالفاظ بلا توقيف وامهم فهم القاضي ابو بكر منا
ولكنه اشترط ان لا يكون اللفظ موهما قوله بواسطة الكيمياء اي

المقادير فاراد بها مايعم المحقق والموهوم وكذا الحال في قوله واحاط
الحدود والنهايات قوله فانه اجزا اي بالفعل واما مالا اجزا
بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومجزيا باعتبار انه
قابل الانقسام وما يقال من انه يعتبر في التجزي ان يكون الانحلال
الى ماهية التركيب دون التبعيض فليس لبنى لغة يعتبر ذلك
في مفهوم الانحلال لانه عبارة عن مطلق الانعقاد وفساد التركيب
بخلاف التبعيض والتجزي فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة
قوله اي المجانسة للاشيا يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله
لان معنى قولك ماهو من اي جنس هو ابدا المناسبة بين المعنى
الاصلي للماهية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما يقال ان المراد
بالجنس هنا كما مايعم الحقايق النوعية وقد يقال المراد بالماهية
ما يذكر في الجواب عن السوال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية
والله تعالى منزه عن ذلك لاستلزام التركيب ولهذا مذهب
الفلاسفة والمتكلمون على ان له حقيقة نوعية بسيطة وما ذكروه من
الدليل لا ينفيه كما لا يخفى قوله ما هو من صفات الاجسام وتوابع
المزاج والتركيب الاول بالنظر الى الملموسات والثاني بالنظر
الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من
ان مثل اللون والطعم والرايحة من توابع المزاج لكنه لم يثبت على
اصول الاشاعرة فالاولى ان يمسك في نفي ذلك بالاجماع
قوله في بعد اضمنوهم كما ذهب اليه المتكلمون او تحقق على ما اختاره
افلاطون قوله والبعد عبارة عن امتداد موهوم عند المتكلمين
محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين قائم بنفسه
عند القائلين بالمكان عبارة عن بعد موجود مجرد فمنهم من احال

خلوه

خلو عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلا
والمتكلمون وان جوزوا الخلا لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه
عدما محضا محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين
لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر لك بما قررناه
ان في عبارته نوع حزلقة قوله والله تعالى منزه عن امتداد
هو هو ما كان او محققا قوله فيلزم قدم الحيز المتحيز لا بوجد بدون
الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود
الحيز قوله فيكون متناهيا وهو باطل لما مر فيه من ان التناهي
من خواص المقادير والاعداد وبما من خواص الاجسام ولما لم
ان يمنع لزوم التناهي بناء على انه يحتمل ان يكون جزء لا يتجزى او يكون
مساويا للحيز ويمتد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول
بابطال كونه جزءا مما مر من ان جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثاني
بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد والاظهر ان يقال
التحيز يستلزم الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور
قوله اما محدود او اطراف للامكنة قد تطلق ويراد بها منتهى
المسافات الجسمية والحركات المستقيمة فتكون عبارة عن نهاية
البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان
يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما بازائها كما يقال
فوق الارض وتحت فتكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة
ما والله تعالى منزه عن ذلك اذ ليس في ذاته تجدد ما حتى
يمكن ان يقال بتقدر بتجدد اخر كائنا ما كان او مقدار الحركة قوله
فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزي والمتروح
بما علم التزاما فانه كما علم انه واجب علم انه قديم وكما علم انه ليس بجسم

علم انه ليس بصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بكيفية وكما علم
انه واحد علم انه بعدد وكما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمتركب
قوله من ان معنى العرض بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم
ما تركب هو عن غيره يرد عليه ان النزاع في نفي ما هو المتعارف
عليه من معاني هذه الالفاظ ما لا يشعر به الفاظ بحسب الوضع
اللغوي قوله او لا فيلزم النقص يرد عليه انما يلزم النقص لو لم
يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف
اجزائه فلا نسلم انه نقص قوله فيفتقر الى مخصص ويدخل
تحت قدرة الغير فيه منع لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته
كما في سائر صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميع الممنوعة وعدم
دلالة المحدثات عليه لا تدل على عدم ثبوته قوله بالنصوص الظاهرة
في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح
اليه والجسمية نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله والصورة
نحو قوله عليه الصلاة والسلام ان الله خلق آدم على صورته والجوارح
نحو ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني قوله والجواب
ان ذلك يريد ان الحكم بان كل موجود من قرضا اما متحاز او
متحاز بان في الجهة حكم وهي بديهة ترد اليها الوهم قياسا للمعقول
على المحسوس ولا عبرة بحكم في المعقولات قوله او تاول بتاويلات
صحيحة مطابقة كما يفيده القطعيات من التنزيهات جمعا بين الدليلين
ما امكن فيقال مثلا معنى صعود الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عند
مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يقرب اليه
بالطاعات فيه والحاصل معنى اتيان الرب اتيان امره او عذابه ومعنى
خلق آدم على صورته خلقه على صفات من العلم والقدرة والارادة وغير

وغيرها وبقي وجه ربك اي ذاته تعالى ويداه اي يده قدرته
وعلى عيني اي بمرأى مني اي بعلمي وحفظي قوله اما اذا اريد
بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر انه لا يماثله شيء بهذا المعنى
وانما اختلفنا بوجوب الوجود وخواصه وعدمه قوله فلا يعلم
علم الخلق بوجه من الوجوه فان قلت علم مما ذكر مماثلته اياه
في كونه موجودا او صفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت
لا يكفي هذا القدر في المماثلة وقد صرح بان المماثلة
الا هو معنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا
او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ هو وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك
مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يقال عليه
منها والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما قوله لا كما تزعم الفلاسفة
من انه تعالى لا يعلم الجزئيات اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان
بحيث يصح ان يقال حصل الآن او من قبل او لم يحصل بعد وسيحصل
في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات
من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها
ومعلومة العدم في وقت العدم على مستمر لا يتبدل فيه اصلا قوله
نقص وافتقار الى مخصص لان المقتضي لعلمه تعالى وقدرته نفس
ذاته والمقتضي للمعلومية انفس المعلومات والمقدورية هو الامكان
المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه
وجب لشموليها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة قوله
ولا يقدر على اكثر من واحد بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات
الا الواحد بالذات قوله والدهرية هم قوم يسندون الحوادث
الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم لا يثبتون صانعا وراءه فنسبوا

اليه قالوا ان العلم نسبته بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين
وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية في ذلك قوله لا يقدر
على خلق الجهل والقبح اي ما يكون خلقه قبيحا منه والا على جهله
وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعل وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى
عن الشرور والقبايح سلب قدرته عليها فهرب من المطر ووقع
تحت الميزاب وصار كالمستجير بعمر وعند كربته قوله والبلخي
انه لا يقدر على مثل مقدور العبد زعامنه ان مقدوره اما طاعة
او معصية او سفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم يرد ان هذه اعتبارات
تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر
على نفس مقدور العبد تمسكا بدليل التمانع على الوجه الذي
سبق وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي القدرة
كما ينافي الالوهية قوله ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد
فان العالم يدل على ان موصوفه منكشفة عنده الاشياء والقادر يدل
على انه يصح الفعل والترك والحي يدل على انه يصح اتصافه بالعلم
والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات
قوله وان صدق المشتق الا ان لفظ المشتق موضوع باز اذات
ماموصوفة بماخذ الاشتقاق فلهذا اصار حمل الاشتقاق في
قوة حمل التركيب اعني حمل هو وهو قوله فثبت له صفة العلم
والقدرة والحياة وغير ذلك قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات
اتصافه تعالى بها فمسلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها
في نفسها على ما هو المطلوب فممنوع كيف والدليل منقوض بمثل
الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل
اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان

بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل
على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه
بعد لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافة
على ما ذكرنا من معانيها فصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات
واما ان مبادئها اعني صفات حقيقية كما هو في حقنا ام ذاته
تعالى مباينة لسائر الذوات وهو بالذات مبدء لهذه الاضافات
كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على
تعيين شيء منها واما قوله فانها محال ظاهر بمنزلة اسود لا سواد
له ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود اتصاف بامر
حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غاية
ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال
المتقنة لا يفيد ان اكثر من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات
فتامل قوله ويلزم كم ان العلم مثلا قدرة وحياة ان اراد انه يلزم
اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية والحيية وكون
كل واحد منها هي الموصوف بما عداها فالملازمة ممنوعة وان اراد
انه يلزم اتحادها مبادئ بمعنى انه يلزم ان يكون شيء هو ذاته تعالى
مبدء لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف
بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلايق فبطلان اللازم لا يدل على
ان مجرد اتصاف الواجب بالمعاني الزائدة يستلزم كونها قائمة
بذاته لجواز كونها موجودة لا في محل وهو ممنوع قوله على ما وقعت الاشارة اليه
في كلام المقدس حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم
تعدد الواجب مثل تعدد القديم قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر
القدماء اذا لم يثبت القدم بغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء

عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كما مر قوله لم يلتزموا
بالقدما المتغايرة لكن لزمهم ذلك قيل عليه ان الكفر التزامه
لا لزومه واجيب بان لزوم الشيء مع العلم به التزام له قوله
يجوزوا الانفكاك والانتقال وهو لا يصح الا على الذوات فكانت
ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستلزم الكثرة اتفاقا وايضا قالوا
ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم فجعلوا الثلاثة جزءا من الجوهر
وجزء الجوهر جوهر كما هو المشهور وايضا وصفوا الاقانيم بصفات
الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلاثة وقال عقيبه انما الله واحد حتى انهم زعموا ان القنوم العلم
لما انتقل الى بدن عيسى عليه السلام صار مبدأ الاحياء وسائر
خوارق العادات والموصوف بالالوهية لا يكون الا ذاتا والقائل
ان يمنع تعدده توقف التعدد والتكثر على التغاير فانهم قد اطبقوا
على انها تقبض الوحدة والهوهوية وانما النزاع في استلزامها
التغاير كما هو المشهور اولا كما هو رأي الاشعرية قوله للقطع بان
مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العد
انه جزء من العدد حقيقة وهو بان يكون مسند المنع اجدر والمشهور
ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا الان الكم عرض يقتضي
القسمة لذاته والوحدة تقتضي اللاقسمة على ان يمكن منع كونها
عرضا ايضا قوله مع ان النصف جزء من النصف يريد ان كل مرتبة
من مراتب الاعداد غير الواحد عارضة لنصف اجزاء العدد الذي
فوقها لانه لو لم يكن في حكم معروضها فيلزم ان لا يكون غير معروضها
في عدم انفكاكها اذ المقتضي للعدم اعني عدم انفكاك مشترك بينهما
ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان ادخل في

مقصوده على انه الايتوقف على حقيقة الجزئية **قوله** فليس بكل فليس كل قديم الها
حتى يلزم من وجود القدما وجود الالهة يعني ان البرهان انما قام على امتناع
الالهة فكل ما لم يلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على
امتناع تعدد القدما ولقائل ان يقول فعلى هذا الاستحالة في قدم
الممكن اذا لم يكن قايما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا عنه اللهم الا ان يبقى
كلامه على حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته **قوله** ولصعوبة هذا
المقام يريد ان اثبات الصفات الموجودة له تعالى وان دل عليه العقل
والنقل في الجملة لكن يرد عليه الاشكالات من وجوه مختلفة منها انها
اما ان تكون حادثة فيلزم كونه محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم
تعدد القدما وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير
مستقلة بالوجود وهو ظاهر فاما ان يستند وجودها الى ذاته تعالى فيلزم
ان يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب
الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوفته الحكما فليعولوا
بالصفات وجوابه منع استحالة القبول والفعل ومنها ان بعض الصفات لا تعقل
بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون
المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات
فالتزمه الكرامية وجوز والكونه تعالى محلا للحوادث وجوابه منع احتياج
تلك الصفات الى متعلقاتها بل المحتاج اليها تعلقاتها امور اضافية تجدد
انفاما ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقدم
واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدما الاشاعرة
الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقدم
وقد عرفت ما فيه فالقول الفصل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام
مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدما واقتضا الامكان

الحدوث كما سبق اليه الاشارة **قوله** فان قيل حاصله ان الغيرية تسلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي امر محض منه فلا يلزم ارتفاع النقيضين وعلى ما يترتب عليه من اجتماعهما **قوله** اي يمكن الانفكاك بينهما هذا غير المنقول عن الشيخ الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زاد واو التعريف فيه في عدم او في غير فورد عليه القديمان المجردان كالعقول والنفوس الناطقة على ما يقول به الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة قلنا انهم القدم ايضا غير موجود على ان تركب التقييد باحد الشيئين مهما ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يودي التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت الشارح رحمه الله تعالى الى اعتبار ذلك القيد والله اعلم **قوله** والعدم على الازلي محال فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة **قوله** اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه يريد ان ليس للعشرة وجود زايد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود احادها وعدمها عدمها وكانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه معلول للذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا في مثل العلم والارادة والحياة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي وان كان بطريق الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه فتصار يجب تنزيه الله تعالى عنه فتقصوا عن ذلك بان صفات الله تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان تكون ليس

غيره على ان الوجودات عندهم نفس الماهيات **قوله** بخلاف الصفات
المحدثة نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف الذات
كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها
ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن لهذا ليس
امرا عايدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي
قد قصد والاثبات بالبرهان والمشهور من استدلالاتهم انك اذا قلت ليس
لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزايها من الاعداد المندرجة
تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير
بان هذا الاستدلال لو تم يدل على ان كل صفة قديمة او محدثة لازمة او
مفارقة ليست على غير موضوع فيها **قوله** اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدمه فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز كان
معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم ينفك
عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك العالم عنه في الحيز
وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين كما سبق من انه اطلق
ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او حيز قلنا الانفكاك
انما يثبت لاحد الجانبين اذا كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون
موجب الانفكاك حالة وعارضة والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم
في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار
الحيز في تصور انفكاكهما من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغيران
لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذ اعدم فقد انفك كل منهما
عن الاخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك
اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك في الحيز في المتحيزين المتغايرين
هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم

لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم اوجز افضا حا
عن المعنى المراد قوله والذات بدون الصفة فان كثيرا من الصفات المحدثة
تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان
كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عدم عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه
من خصها بالصفات تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكينا
عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية ظاهر الفساد لان وجود العشرة
وجود واحد مركب من وجودات وحدانية وانتفاء المركب عين انتفاء كل واحد
من اجزائه وغير مستلزم اياه قوله المراد امكان تصور وجود كل واحد
منهما مع عدم الآخر اي وحاصله انه يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج
اي التصديق بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه
وينبغي ان لا يفهم من ظاهر عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه
على قياس ما سمعت في الماهية وذاتياتها والا لزمت المغايرة بين الصفة والموصوف
قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل لما عرفت من ان وجود العرض
في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجي دون
التصديق بوجود محله قوله وكالعلة والمعلول فانه لا يمكن التصديق
بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلة والمعلولية دون التصديق بوجود
صاحبه ولهذا لا يناقض ما سبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ويطلب
ثبوت الصانع بالبرهان اذ الغرض هو التصديق بوجوده عن مفعوليته فتامل
قوله بل بين الغيرين بل نقول يلزم على هذا ان لا تثبت المغايرة بين
مفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان مغايرا
فلما ذكره من ان الغيرية من الامور الاضافية قوله فانه يشترط الاتحاد
بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل فان المتغايرين وجودا لا يصح حمل احدهما على الآخر
وان فرض بينهما اي ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل المفهومات العدمية

اذ لا يمكن اتحاد شيء ما اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من مهمات
الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا باس ان نشير من خلدنا
في تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوى العقلية ان تنتزع
من الشيء الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس
الى الامور المعتبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت او عدمية
صورا هو شيء مطابقة لو الافراد الموافقة له في الصنف والنوع او الجنس على
اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك كالموجود ومعنى مطابقتها لها ان بينهما
نسبة مخصوصة بها تكون تلك الصور حكاية عنها ومرآة لمشاهدة بوجه
ما شيء كانها عنها اسلخت عن عوارضها واكتفت بعوارض واحد من
تلك الافراد ثم ان مطابقة الصور الاشياء المعينة قد لا تكون معلومة
فاذا اردنا تعريف مطابقة مفهوم من المفهومات التي من هذا القبيل لغرض
من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة له
ونجعلها آلة للاحظته فنحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه
ويكون معنى حملنا اياه مطابقا له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون
مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة
مطابقة احدهما للشيء واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون
مطابقا به امرا واحدا لتصديق القضية هذا معنى قولهم الحمل
والهوهو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالاتهم في
تلخيص العبارة عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة
فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات
الموردة عليه وتنفعك في مواضع اخر قوله والتغاير يجب
المفهوم قد ضيق عليه في هذا الظرف بان مجرد التغاير لا يكفي في
الافادة على ما عرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه

جعل التغاير شرط الافادة لا سببا كافيا فيها لما ان هذا القدر
كاف لغرضه منهما كما لا يخفى قوله ولا يخفى ما فيه فان مغايرة
شئ لكل شئ لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه قوله فتكشف
المعلومات موجودا كان او معدوما معلوما محالا او مستقيما
حادثا او قديما متناهيا او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع
ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم لله تعالى لما عرفت من ان
المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضية للعالمية ذاته
تعالى ولنسبة الذات الى جميع المعلومات على السوا وقد ثبت
علمه بالبعض فوجب علمه بالكل مع انه غير انه علمه تعالى بالمتجددا
على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بوجود كل
منها متقيدا بوقت وجوده على وجه كلي ولعدمه متقيدا عدمه كذلك
على ما سبقت الاشارة اليه في تفسير مذهب الحكما وهو باق
ازلا وابدا لا يتبدل ولا يتغير وعلم متقيد بالزمان وهو
علمه تعالى بالمتجدد المعين بانه وجد او زال وهذا منشأ
بالفعل حيث تناهي المتجددات غير بالقوة بالمتجددات ابدية
متغير متبدل الا ان تغير لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا
تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه
بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقه بها اشارة الى
دفع ما يقال فان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى
يلزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل
تعالى الله عنه وزعم هذا ذهب ابو الحسن البصري الى انه تعالى لا يعلم
الاشيا قبل وقوعها فدفعه بان الموجب الانكشاف المعلوم ليس
العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى

اذا دخل بزوك ذلك التعلق ويتعلق بانه زائل قوله توثر في
المقدورات عند تعلقها بها اعلم ان القدرة عند المحققين بالمقدور
تعلقين معنويين لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من
ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها والنسبة
الى الضدين على السواء وتعلق اخر يترتب عليه وجود المقدور او
عدمه عند القائل بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتاثير
والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر ان الحادث عند حدوث
المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه متعلق بوجود
المقدور لا في الازل بل بوقت وجوده فيما لا يزال وظاهر
قوله توثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق
هو المعنى الثاني وانه حادث ولعله احتمال لقوته لكن الاوفق
لكلام المتن ان المراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور
عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجيء لتفصيله
قوله يوجب صحة العلم لمر بقل والقدرة كما هو المشهور انما الى
انه يكفي في التمييز والحكم لفظ الصحة اذ الحياة لا توجب العلم
قوله والقوة هي بمعنى القدرة لم يتعرض لافرادها بالذكر
والفصل بينها وبين القدرة بالحياة لخفاء وجهها على ما لا يخفى
وما قيل فزانه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى
يطلق عليه القوي فهو بعيد ناء عنه المقام كما انهم فسروا قوة
الله تعالى بكمال قدرته بحيث ان لا يتاتى عليها ممكن فيكون ذلك
معنى اخر للفظ القوة غير القدرة والاول ابعد منه بل فيه
شبهة تصريح بالمباينة قوله فتدرك اي المسموعات والمبصرات
ادراكا تاما لا على سبيل التخيل اي ملاحظة المحسوسات بعد

غيبوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اي ادراك المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو
ولا طريق تاثير حاسة وانطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا
او وصول هواء متكيف بكيفية الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة
في مقعر الجلدة الطبلة كما في سمعنا ويمكن ان يعتبر تاثير
الحاسة فيهما معا وهو ظاهر بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك
لان ابصارنا ايضا محتاج الى توسط هواء مشف بين الراي ٥
والمرئي وهذا رد على من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى متمسكا
بانهما مشروطان بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما
باذكر ممنوع وحصولهما به في حقنا مجرد جريان العادة بذلك وقوله
ولا يلزم من قوتهما قدم المسموعات اشارة الى ابطال تشكك اخر
لهم في ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس
بتعلقاتها لا يلزم من كونه تعالى سميعا بصيرا ان توجد له صفتان
زايدتان على العلم تنكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد
عرفت ان الجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوا صفتين زايدتين
على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبي وابا الحسن
البصري اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زايدتان على العلم واما
ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعني الملموسات والمذوقات ٥
والمشمومات على ما حكاه امام الحرمين ان الصحيح المقطوع به
عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يرد
وصفه بالمس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات
يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري لا حاجة في ذلك الى

صفة

صفة اخرى هي مبدأ لذلك ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة
ثابتة لله تعالى وزاد المكون فقدس قوله لانها صفات قديمة
تحدث تعلقات بوجه ما ذكرنا فانه اختار ان الايجاد اثر القدرة
وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث قوله مع استواء
نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع يعني ان العلم
انما يتعلق بوقوع شيء معين لانه في نفسه كذلك والا كان جهلا
فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا لامور
ويصدق بتضمنه لمصلحة او لمصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا
القول باستواء نسبة العلم الى التصديق كالقدرة وان العلم
بالصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل لحالة المعلومة بالو
المسماة بالارادة وبنوا على انه لا وجود الا ويمكن تصور على
وجه لحسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص من غير مخصص وبما
نبه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم ان فيه مصلحة لكنا لا
نفعله لكسل او لحياء او لنحو ذلك ما لم يحصل لنا المعنى المسمى
بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح
منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه
المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا ينفارقه قطعا
والا لزم تحهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا لزم الفلاسفة القول
بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد
تابع لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة
انه ان جاز تعلق الارادة بكل واحد من الضدين بدلا عن الاخر
فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح وان لم يمكن ذلك بل كان تعلقها
باحدهما منتفي ذاتها فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور

اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته
بل لم يجز منه الا وقوع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال فيه
ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا يعني ان ذاتها
تقتضي التعلق به البتة بل يعني انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير
ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في القدرة فتامل قوله
على من زعم ان المشيئة قديمة زعمت الكرامية ان المشيئة صفة
قديمة متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى من الحوادث من حيث تحدث
واما الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم
يجوزون قيام الحوادث ومحل تحدث بذاته تعالى على ما سمعت
في قتل قوله وعلى من زعم ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بكره
ولا ساه ولا مغلوب المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا
انه ليس بمكره ولا ساه يرجع الى انجار واحد قوليه والقول بان
معنى ارادته فعل عزم امر به يرجع الى الكعبي ومعنى ارادته
تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد مما وقع في المواقف قال
الكعبي هي في فعله العلم الا ما وقع في شرح التجريد بالعلم بما في العلم من المصلحة
فانه قول ابي الحسين البصري ووقع في كلام الشارح ما يدل على ان كثيرا
من معتزلة بغداد ذهبوا الى ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا
ساه وفعل عزم امر به وبيني ان يكون هذا هو المراد مما ذكر في
الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب على كون الجماد مريدا
لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى
وفيه تامل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح
اطلاقه على الجماد لتمام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر قوله ولو شاء
لرفع لقوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ولقوله

عليه الصلاة والسلام ما شاء الله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار
على لسان السلف والخلف وتاويله بان المراد ما شاء مشيته لسر والجا
عدول عن الظاهر من غير دليل قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه كما اذا اخبر بوقوع نسبته وهو عالم بارتفا ٤
ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب
عليه بعبارته وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا
ظنا اياه ولا شكا فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فما يدل
فانما ذكر انما يدل على مغايرته ليقين دون سائر اقسام الادر اكات
غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا الاخبر ما يقال وان ذلك
لا يتم في الواجب وقياس الغايب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكر
تصوير للكلام النفسي وكشف عن ماهيته لخفائها ولذلك انكره
غير الاشاعرة واما ابرهان على ثبوته له تعالى فيجيء في بعد اسطر ٥
واعلم ان الكلام النفسي على ما ذكر وصوت عبارة عن مدلول
الكلام اللفظي وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسي
اي المعنى الحاصل في النفس شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه
اي المترادفة في لغة او لغات بل ربما يدل على بعض العبارات عنه
لمثل الكتابة والاشارة وغير التغير غير التغير وزعم بعضهم انه
غير مدلول الكلام قايلا ان المعنى الذي نجده في انفسنا لا يتغير
بتغير العبارة ومدلولاتها فان قولنا زيد قايم وزيد بنته له القيام
واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة
ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك غير مدلول
اللفظ وهذا كلام القوم بمراحل قوله كن امر عبد قصد الاظهار
عصيانه اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقة

الا ترى ان الامر النفسي الذي هو مدلول الامر اللفظي اعني الطلب
غير حاصل هنا لمن زعم ان هذه الصيغة تعبر عن حال ذهنية وانكا
مكابن فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه
الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر
بها ههنا عما وضعت له فالمكابن هو الاعتراف به لا انكاره وان
اراد ترجمة عن معنى الطلب فلابد ان يكون متصورا له فذلك
المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا
فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه مما لم تعرض له حالة باعثة
على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون تلك
الحال كلاما نفسيا بل هي ارادة امر يفهم من المخاطب طلب المتكلم كما
ذكر صاحب المواقف وهذا الكلام بعد اغمض عائد في صون الامر
على الوجه الذي سبق فتدبر قوله وتواترا النقل عن الانبياء
فان الارسال لا يتوقف الا على وجود المرسل واتصافه بالصفا
التي يتوقف عليها الفعل الاختياري من الحياة والقدرة والارادة
والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا
برسالته وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة
عليها او بغير ذلك ويصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج في
شيء من ذلك الى الكلام بل قيل لا حاجة فيه الى العلم ايضا قال وهذا
مكابن نجد يجد ذلك في الكلام على ما صرح به الامام وبالجملة
كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم فتداجهدنا في توجيهه وتشييته
ما امكن وهذا امتن وامكن مع القطع باستحالة الكلام وغير ثبوت
صفة الكلام فان معنى الكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام
لا ايجاد الكلام في غيره كما تزعمه المعتزلة في معنى كونه تعالى متكلما

قوله

قوله ولما كان في الثلاثة الاخرة الخ ولما كان الباعث على تكرار
الاسنان ما ذكر عكس في الاعادة ترتيب الابتدا فقدم ما كان
الخفا فيه اكثر والنزاع اهم والتفصيل اوفر قوله لان اتباع
التكلم بالحرف الثاني بدون انتضا الحرف الاول بدهي وايضا
الحرف منه مصوت ومنه صامت فالمصوت لا يمكن الابتدا به
وكذلك الصامت الساكن عن البعض فالملفظ بها مسبوق بالملفظ
بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد
تقرر فيما بينهم ان الملفظ بالحرف المتحرك سابق على الملفظ بحركته
سنسمع في هذا كلاما احر واسد املم قوله ومع ذلك فهو قديم
اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما
الكرامية فقد سمحت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم
يضطروا الى التزام ما تنهد البديهة باستحالته من قدم الملفوظ من
الاصوات والحروف قال الشارح ولما رات الكرامية ان بعض
السراموز في بعض وان مخالفة الضرورة اشنع فرخالفة الدليل
ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذاته تعالى
وانه قول الله تعالى لا ملامه وانما كلامه قدرته على التكلم وقوله
حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قايما بالذات فهو
حادث بالقدرة غير محدث وما كان مباينا للذات فهو محدث
بقوله كن لا بالقدرة قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده
اعني السكوت والخرس لكن لما كان في الكلام النفسي وضد نوع خفا
لم يشتهر اطلاق لفظها عند اهل العرف واللغة الا على الكلام
اللفظي وضد نوع خفا لم يشتهر اطلاق لفظها عند اهل العرف
واللغة الا على الكلام اللفظي وضد قوله لما ان ذلك ايضا بكمال

التوحيد ولانه لا دليل على الدليل الاول خطابي ورد على الثاني
ان عدم في نفس الامر ممنوع وعندك غير مفيد على ان عدم الدليل
لا يستلزم عدم المدلول قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام
عند التعلقات يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية
للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه
فاذا اعتبر تعلقه به او بامر آخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا
او غير ذلك وذهب ابو سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه
تعلق ازلي وانما تعلقه فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذ
الامر بدون المامور والنهي بدون المنهي محال وذهب غيره
الى ان تعلقاته ايضا ازلية وسيجيء الجواب عن دليله قوله
وذهب بعضهم حكي ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه
في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء
قوله ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد قيل وايضا يمكن اجتماع الجميع
الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك في ان كل واحد نوع استلزام
لكل واحد فالتخصيص بحكم وغير بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن
من هذا الكلام ان الكلام النفسي يخالف باختلاف العبارات العارية
له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر قوله كما اذا
قدر الرجل ابنه فامره بان يفعل كذا قيل الموجود في هذه الصورة
هو العزم على الامر وتخيله لا حقيقته لكن لعرض ذلك فيما اذا
اخبر الصادق بانه سيولد له ابن بعد موته فقول لم يحضر عندي
اني امرت ابني ان يشتغل بافتنا الفضائل فاتلوا اليه امري بل
وبما يكتب ذلك بخطه ويامر برفعه اليه ليعلم انه طلبه ومعلوم انه

ليس الحاصل عنك حينئذ هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة
الطلب ولا يعد ذلك سهما وحقا بل كيسا وحزما واما الحظات
الشامل للموجود والمعدوم كاوامر التي عليه الصلاة والسلام
بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان مبناه على تنزيل
المعدوم منزلة الموجود وتغليبا له عليه وذلك طريق معهود فيما
بينهم قوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا تصف بشئ من الازمنة
بان يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان
حكمه سيدا به مثلا تقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم
في غيره وداخل في الدار في وقت معين وزوال وجوده خارج عنها
في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار او دخل فانه اخبار يعتد في
الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثاني بزمان متاخر
عنه وذلك انما يتصور اذا كان الخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق
بالحادث على الوجه الاول تعلقا ازليا لا يتغير ولا يتبدل وعلى
الوجه الثاني لكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان
اخر وجود ذلك الحادث في زمانه او قبله او بعده كما قد سلف
وقد يقع مثل ذلك في اخبار آته فتدبر قوله ليلا يسبق الى الفهم
وانما يسبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القران على ذلك المؤلف
عند اهل اللغة والقران وعلماء الاصول والفقه ما لم يتبق ذلك
في كلام الله تعالى ومن قال ومن فيه تنبيه على الترادف فقد راى
قوله جهلا او عنادا قال الشارح وكني على حملهم ما نقل عن
بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي
كتب به القران فاعظم حروفا ورقوما هو بعينه كلامه وقد صار
قديما بعد ما كان حادثا قوله من التاليف والتنظيم الخ اراد

بالتأليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة
المعاني متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالانزال
نقله من اللوح المحفوظ الى السما الدنيا دفعة بمرتبة وقوعه في مقام
التنزيل المراد به نقله من السما الدنيا الى الارض بدفعات لما في باب
التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روي انه تعالى انزل القرآن
جملة من اللوح الى السما الدنيا لحفظته وكتبته الكتبة في الصحف
ثم نزله منها الى النبي عليه الصلاة والسلام موزعا في ثلاث وعشرين
سنة على حسب المصالح وكذا الحوادث والدليل ان الكلمات والجمل
وجود بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا
الحوادث الانزال والتنزيل لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربي
والمسموع والفصيح من اللفظ والمعجز بحسب مقارنته دعوى النبوة
فيكون حادثا قوله الى غير ذلك كانسامه بالافتتاح والاختتام
وانصاف بعضه بالاحكام وانسامه الى السور والايات وتميزه
بالفواصل والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال تعالى وهذا ذكر
مبارك وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث قوله والاصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض
المخلوقة له ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى
فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل تلك الاعراض
عليه تعالى حمل اشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن
ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة وشرعا قوله فالكتابة تدل
على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان بيان
للعلاقة الصحيحة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ
المنطوقة والمخيلة او نقوش الكتابة ثم ان الوجوديين الاولين من هذه

الموجودات

الوجودات الاربعة وجود ان حقيقيان لعروضها عارضان له
حقيقة الاان الاول منهما وجود اصيل يتصور انان وتظهر احكامه
وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثاني على تقدير وجود ظلي لاتترتب
به اثار عليه ولا يعتبر فيه حدوثه اوقدمه واما الاخيرين
فليسا عارضين لما انسب اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ
والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلو ل
قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدوثات يراد
به الالفاظ المنطوقة المسموعة اي يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفا ظ
المنطوقة به حقيقة فيكون وصف القران به مسامحة بناء على العلاقة
السابقة وكذا الكلام في قوله او المخيلة وقوله اذ الاشكال
المنقوشة ورضي عليه ذلك اعترض بان هذا جواب اخر بلا تحقيق
لجواب المص ثم اني اراك ينتدح لك من التحقيق الذي اوردته
لتلخيص جواب المص ان مراده بهذا الكلام النفسي هو مدلول الكلام
اللفظي فلا تكن في مرية من ذلك قوله ولما كان دليل الاحكام
قد ظهر فيما سبق ان القران حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ
مجاز من باب الدال باسم المدلول ولما اشتهر عن الاصوليين انهم يقولون
ان القران اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازي لما كان
هو الغالب لعرضهم تعارفوا عليه فجعلوا اسما له وعرفوا بما يناسبه فلا
منافاة في ذلك ما ذكرنا قوله فموسى عليه السلام يريد لما كان معنى سماع
كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل منا قد سمع ما يدل عليه فما معنى
اختصاص موسى عليه السلام باسم الكليم فاجاب بانه سمع صوتا
دالا على كلامه مخلوقا له تعالى في غير متحيز كسب لعبد من عباده وان
كان من جهة واحدة قال رحمه الله والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور

والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت فرجع الجهات واختار
الامام الغزالي رحمه الله سمع كلام الازلي فرغير صوت ولا حرف
كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم ولا كيف قوله فان قيل لو كان كلام
الله تعالى حقيقة هو المعنى واطلاقه على اللفظ مجازا تعارف
الاصوليين وتفريعهم انما هو في لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه
عن اللفظ اذا قوي امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي واقوى
امارات الحقيقة عدم صحته والنفي منها غير صحيح بالاجماع قوله
اذ لا معنى لعارضة الصفة القديمة اذ لا معنى لدعوة العرب الى المعارضة
والاتيان بمثل صفة قديمة لله تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة
القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة الدلولة للالفاظ المترتبة
فكيف لا يتصور في العرب نسق المعاني على وجه بليغ رتبتها في البلاغة
وان لم تكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلون نظمها وترتيب
النبي صلى الله عليه وسلم والمقصود في التحدي التزامهم وتعجيزهم لا طلب
اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها
تستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة ونحو ذلك
انما هي حال المعاني المترتبة في النفس لا حال اللفظ المنطوق به
وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى
في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها
لدعوى النبوة قوله انما هو باعتبار دلالته على المعني فيكون منقولا
عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا
كما ان استعماله بحسب الوضع الاول في المعنى الثاني مجازا لكنهم
لا يتحاشون عن تسميته مثل مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله
في معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعه

يعني انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله ليس حقيقة هو

وهذا يوهم انه مشترك قوله فقد مر النظم المؤلف المرتب الاجزا
يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه مشتملا على الاجزا في الوجود قديم
فانه بديهي الاستحالة قوله بل يعني ان اللفظ القائم بالنفس
بمرتب الاجزا ليس معناه ليس بين اجزايه ترتب وضعي بهيئة تالية
كيف والحروف بدونه لاتكون كلمة والكلمات بدونه لاتكون كلاما
والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لابدونه بل معناه
انه ليس ههنا ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها
مشروطا بانقضا البعض كما في القراة فانه لايمكننا ان نتلفظ
ببعض الحروف حين مالم يفرغ من بعضها لعدم مساعدة الالة للتلفظ
بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري فان وجودجميعها
هناك معا لازم لذاته تعالى دايم بدوامه فلابد من حدوث شي منها
ومما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان
جميع الحروف بهيأتها التاليفية بموادها ومركباتها محفوظة في نفسه
مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضا البعض والعدد امه
على نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع
والفرق بان وجود الحروف على وجود هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود
العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لايقدح اذ الغرض مجرد
التصوير والتفهيم لااثباته بطريق التمثيل فبطل مايتوهم فانه اذا
لم يكن ههنا ترتب لايبقى فرق بين لم ولما ونظايرهما وماذكر من رحمه الله
ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى غير معقول وان كان
غير مرتب الاجزا كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير
معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لايجوز ذلك عقلا فلا يخفى
قوله فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لايجوز قيامه ببعض

بذاته تعالى لابد لنفي ذلك من دليل قوله ونحن لا نعقل قيام
الكلام بنفس الحافظ الخ هذا مسلم لكنه لا يضر في المقصود والظا
ان الشارح فهم من قولنا التي بين الاجزاء التي الترتيب الوضعي
والهيئة التاليفية وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور بدونه كلمة
ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي تعا قبه
في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القران ان كان
اسما لخصوص الالفاظ المعهية يلزم ان لا يكون المنقول بين
دفتي المصحف والمقروء بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القرا
بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا
الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد
كون لفظ القران موضوعا بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالتردد
عايد بشقيه وقد اجيب عن ذلك بانه اسم للمؤلف المخصوص القايم
بأول لسان اخترعه الله تعالى وما يقرا كل احد مثله لا عينه واختار
المولى الشارح رحمه الله انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا
نوعيا وكل ما يقرا كل قاري نفسه او مثله وكذا الحكم في كل سور وكتاب
ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد
صدق سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان
اريد سلب كون لفظ القران موضوعا بازايه بخصوصه او سلب كون
مسمى القران نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع
بازاء زيد وليس مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد قوله
الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى سيبدا انه قد ذكر انه
صفة لله تعالى فيكون قايما بذاته اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغير
فيكون ازلية قوله لجاز اطلاق كل ما يقرا هو عليه ولا اعراض عليه

تعالى

تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على
البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولاشك في بطلانه قوله فاما
بتكوين آخر فيلزم التسلسل قيل فيمنع لجواز ان يكون التكوين نفسه
والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجئ ان المكون
غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري
تعالى ازلا يتعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على
وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشيء وجوده قد منعه جمهور الفضلاء
وخصه قوم بالواجب تعالى وبجواز ذلك في غيره يسد باب اثبات
الصانع قوله لوحدث لحدث اما في ذاته لم يلتفت الى المقدمة
التي مبنى هذا الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما لم
يكن فيها من خلاف البعض تكثيرا للادلة واشعارا بانه يمكن اتمام
الدليل على المطلوب بدونها قوله وبنى هذه الادلة اي اما الاول
فلانه لايمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى واما الثاني
فلانه لايلزم من كونه ظرفا في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذ الخلق
والتكوين والايجاد اسامي لهذه الامور الاضافية واما الثالث فلان
الاضافات لما لم تكن موجودة لم تحتج في تجددها الى التكوين واما
الرابع فلما مر في الوجه الاول قوله وميتا ومحييا فيه اشارة الى
انه لانزاع في ان نفس الاحياء والاماتة والخلق والتخليق والايجاد
والاخراج من العدم الى الوجود من قبيل الاضافات لاكما يشعر به ظاهر
كلام المشايخ من انها امور موجودة هو التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد
انما النزاع في انه هل لهذه الاضافات تعلق حقيقي غير القدرة والارادة
يسمى بالتكوين ام لا قوله والدليل على كونه صفة اخرى قيل والذي
يخطر بالبال ان التكوين هو العين الذي نحن في التأمل وبه يتم

عن يجب ويرتبط بالمفعول ان لم يوجد بعده وهذا المعنى يعم الواجب ايضا
بل المفعول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول
صلاحية تأثير فيه ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدائيته
الصلاحية فنقول ذلك في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة
والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتمايزة بذاتها عن
سائر الذوات هذا على رأينا واما على راي الحكما فالقادر لفعله
مبادٍ معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته
اوجزا او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد
المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا ما ذكر وبالجملة ادعاء
كون المعنى الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات
الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان
موجودا في الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالكون مع
انه لا يوافق مذهبا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف فان
الوجدان قد لا يعم الانسان فلسنا ننكر لكما ننكر الوجود به قوله
فان القدرة جواب عما قالوا ان مبدأ الايجاد لا يجوز ان يكون هو
القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك في الفاعل فيكون نسبتها الى
الطرفين على السوا فلا بد في صفة اخرى يخص احد الطرفين قوله
ولما استدل القائلون بحدوث الكون اي بكونه من الامور الاضافية
المتجددة لان الصفات الحقيقية قديمة ولهذا جعل هذا الوجه في قبال
معارضة لمبنى الكون قوله والكون حادث بحدوث التعلق قبل الا
بكلام المتن انه يقال الكون متعلق في الازل بوجود الكون فيما
لا يزال وفيه ان تعلق الكون هو الايجاد والاخراج من العدم الى

الوجود وسيجئ ان القول يتحقق بدون الكون سفسطه وحل المتن
ان يقال ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم او
لكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبدأ الكون
اي الايجاد لا نفسه **قوله** وما يقال اي في الجواب عن استدلال
القائلين بحدوث الكون بان قدمه يستلزم قدم الكون **قوله**
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير بنا على ان علة الحاجة الى
الغير يعتبر فيها الحدوث بان يكون نفسها او جزءها او شرطها ومبنى
الجواب على ان العلة هي الامكان على ما صح عند المتاخرين **منه**
قوله كان القول يتعلق وجوده بالغير بنا على ان علة الحاجة
الى الغير يعتبر فيها الحدوث بان يكون نفسها بتكوين الله تعالى
قوله لحدوثه بنا على ان القديم لا يستند الى المختار وقد عرفت
ما فيه **قوله** وفرق هنا اي فرق ان الحادث عدم ما لوجوده بداية
والقديم بخلافه جعل ذلك التخصيص ردا على الفلاسفة اذ لو ارتفع
بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير وان لم تكن له بداية لم يصح ذلك ردا
لهم اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى **قوله**
والحاصل ملخص جواب المصنف رحمه الله تعالى بعد ابطال ما يقال في
معرض الجواب **قوله** فلينظر فيما يقال لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف
رحمه الله تعالى بعد ابطال ما يقال في معرض اشار الى بطلان جواب
المفصل بتقدير ان ازلية التكوين لا تستلزم ازلية الكون لانه لما كان
ازليا مستمرا الى وجود الكون وترتبه عليه لم يكن هذا فيما امكان الاثر
عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته في شيء ولم يكن كالضرب لا ضرب
والكسر لا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير
القائمة **قوله** وهو غير الكون هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعري

فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين التكوّن والتاثير نفس الاثر فالمراد
بكونه غيره نفي كونه نفسه لا الغاية بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث
اخر لم يحم حوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا اوله
الشارح رحمه الله بما سيجي قوله لان الفعل اي التكوين لا تعقله
وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد ونحو ذلك في صفة التكوين
قوله ليكون قديما مستغنيا عن الصانع كما عرفت من ان الشيء الذي
تقتضي ذاته وجوده هو الواجب قوله سوى انه اقدم منه اي فقد ما
عليه قوله فليس هنا الا الفاعل والمفعول يرد عليه انه لا يصح
هذا القدر ان الفعل غير المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضي الاتحاد
في الوجود فما ذكر يقتضي عدم صحة الحمل لا صحته على انه جعله نفس المفعول
دون الفاعل تحكم لا بد له من توجيه ويمكن ان يقال ان الافعال
التي هي عين التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيير حال
الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب
على حالة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل
التكوين والايجاد فان اثرهما نفس المفعول لا حال فيه لان وجود الشيء
عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين
عين التكوّن ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه
من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع في عباراتهم ولما كان
وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على
التكوين نفس المكوّن بل اتصافه بالوجود على تباين سائر الافعال ومحل
النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الموجودات امر زائد عليها
فتامل والله الموفق قوله بمعنى انه ليس لها هوية تحقق وللعارض
المسمى بالوجود تحقق اخر يرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الاخر

لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج وعارضا للماهية في نفس الامر
كما ذهب اليه جمهور المحققين قوله فلا يتم ابطال هذا الراي قد عرفت
ركاكة تاويله وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان
زيادة الوجود على الماهية وقد حقق ذلك في موضعه قوله والبخارية
قرانه تعالى مريد بذاته لا بصفته هذا احد قولي البخارية وقولهم الاخر
كما سبق وقد ان معنى كونه تعالى مريدا ليس بكره ولا ساه ولا مغلوب
وانما لم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافق للفلاسفة
في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا
لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته لفعل نفسه علم به ولفعل غيره
امر به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علة تنفع في الفعل
اذ لا يصح قول المصنف صفة الله تعالى ازلية قايمة بذاته تعالى مرادا
له فتامل قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا فان من
امعن في تامل اجزاء العالم جملة وافرادي وانعم نظره في الحكم الموثقة
بها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته
على جميع ذلك محتوية واحكامه ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون
انبعاث القصد والطلب لما فيه من شيوع الاحتياج والاستكمال
بالغير ويزعمون ان مجرد علم تعالى كاف في فيضان عنه تعالى وما
يقال من ان العالم رشح قوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للابداء
الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه
مجردا ابدا مناسبة فرجحة القابل ولا ثاني في ذلك علم مبدعه لكن
الاصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم مجرده سببا لوجود المعلوم
وكون القصد لغرض وحاجة اليه البتة قوله ولنا بالنسبة الى
ح حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية والمدعى ان تلك الحالة وان

كان حصولها بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئي في الجهة وبالمقابلة
وتقليب الحدقة وتاثير الحاسة يمكن ان يحصل لنا بالنسبة اليه تعالى
بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها انما ذلك بمجرد
جريان العادة عليه قوله يعني ان العقل اذا خلي الخ يعني ان
العقل ببديهته لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى على الوجه المذكور
بل يقضي بصحته وجواز ما لم يرد عليه قايم البرهان والاصل عدمه
فقد ثبت ان رؤيته لا تمتنع عقلا ومزاحمي ذلك فعليه البيان
وما قيل من ان هذا امر الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم
لا ينكر وكلام لا طايل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر
معنا وان المحتاج الى البيان مؤمنو الخصم فالقدح في شيء من
مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على
ادلتهم فتهدم بانهدامها قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم
وجسم وعرض وعرض اي ندرك بالبصر خصوصية كل منها فتميز كلا منهما
على الاخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم
المصادرة فان العلم بكون البصر مبصرا بديهيا لا شبهة فيه بل
هو تنبيه عليه وازالة لنوع خفا يعرض فان الشيء قد يكون مرئيا
بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئي بالحقيقة هو الاول
فربما يشتبه الحال بينهما وفي هذا ذهب الحكما الى ان المرئي بالذات
هو الكون والضوء والمتكلمون على ان العلم للجسم انكشافا بالذات عند
البصر كما اذا رايت شبحا من بعيد اذ الانكشاف لالوانه واضوايه عند البصر
حينيذ ويسمى لهذا الكلام تتمة قوله اذ لا رابع مشترك بينهما ويتوهم علة
لصحة الرؤية على ما مر ح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التميز اعم من
ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلومية والمذ

كورة

والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما قوله ولا مدخل للعدم في العلية اذ
المراد بعلية الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه
موجودا خارجيا ولهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التأثير صفة
اثبات فلا يتصف به العدم ولا هو مركب منه والرد عليه بانه لا ينافي
كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود
مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات المرئيات فلا يتصور
هناك اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك انما
ذكر في النفي كون العدم جزءا من علة الصحة او نفسها قوله وستوقف امتناعه
اي امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم في بعض النسخ امتناعها اي الرؤية
والمسلم يثبت كون شيء من خواص الممكن شرطا ولا كون شيء من خواص الواجب
مانعا فثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت انفا انه لا يتصور هناك
اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع معين مانع قال رحمه الله الشرطية
او المانعية انما تتصور بتحقق الرؤية لا لصحتها فتدبر قوله ولا خفاء في
لزوم كونه وجوديا فان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية
بالضرورة والا لزم صحة الرؤية للمعدوم فاندفع الاعتراضان الاولان
فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما فهو المعنى بالوجود واشتراكه
ضروري فاندفع به السؤالان الاخيران واعترض عليه بان كون الشيء
له هوية ما بان مفهوم الهوية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فكيف
يكون متعلق الرؤية بل متعلقها ليس الا خصوصيات المرئيات
ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوصل به الى تفصيل المدرك
الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك
من حيث هو يدرك قال رحمه الله ولهذا الدليل منقوض بالملموسية
فان تعلق الملموسية ليس الا الوجود مثل ما مر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام

وبعض عوارضه لكن الاولى بمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة الى
كل موجود وبالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية
لا تخلو عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور
الماتريدي قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يشبهها لكن
ينافي حديث ان متعلق الرؤية في بادي الراي لا يزيد على مطلق الهوية
فتامل قوله والمعلق بالممكن ممكن قيل عليه يصح ان العدم المعلول الاول
انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسر فيه
ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان منع صحة ذلك لغة والمقصود
التمسك بالظواهر وقوله الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع
المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم
الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه
يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذ امكان ما ارتبط به ممكنا قوله وقد اعترض
بوجوه منها ان موسى عليه السلام لم يسال الرؤية بل تجوزا عن العلم الضروري
لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لا ينكر فصار معنى قوله
ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر
من غير دلالة ينبو عنه مقامه اما اولا فلانه لا يناسب قوله اليك اذ المراد
من النظر الموصل بالي هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في
الجواب لن تراني اذ المراد نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام
كليم وقد خاطب ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى
يسأله وقد يشكل في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم
المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضيه لخطاب من لم يشاهد
والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى
عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية بعينها وان اريد به

نوع

نوع اضرب الانكشاف فلابد من تصوير وبيان امكانه في حقه
تعالى ولزومه لرويته وعدم لزومه لخطأ به حتى يحمل كلام
المأول عليه ان ارتضاه قوله واجيب بان كلا من ذلك خلاف
الظاهر اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسول واما الثاني
فلان المذكور في الاية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني قوله كناه قول موسى
عليه السلام ان الرؤية ممنوعة فلا وجه لارتكاب طلب المحال بل يجب على
موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين
ما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تاخير
الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية لكن غير جائز غير جائز على الانبياء
بل هو كفر عند اكثر اهل الاعتزال قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى استماع
لان القائل يقول لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين
وقت سؤال الرؤية واما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم
يقبل من بني اسرائيل قاطبة بالمعجزات فكيف يتصور فيهم متابعته على
انهم لو حضروا وسمعوا انكون المسموع لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره
عليه السلام وكيف يصدقونه في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب
قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فيه تامل فانهم جوزوا
رؤية اعمى العين بقية الحدس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر
ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته غير رؤية سائر المبصرات
بالماهية ولهذا لم تشترط بشرائطها وان كان تكفي في ذلك المغايرة
بالهوية كما هو راي البعض وقد يدل التصوير المذكور انه لا يجوز ان
تكون بحاسة البصر ولهذا قال وجه ابن العلامة ان يقولوا نزاعنا انما
هو في النوع المعلوم من الرؤية لان الرؤية التي كلفه لها بالحقيقة المساة

عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا قال من
قال ان المراد من العلم الضروري في تاويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق
بهويته الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام
وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته
تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا
يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم
في ذلك كما هو اللايق باصولهم قوله يجب عند نا اجتماع الشرائط
واتصال الجبال الشامخة يندفع بحكم العادة بعدها قوله والجواب بعد
تسليم كون الابصار للاستغراق يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار
للعهد والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد
سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود
النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك لم يعتبر
تعلقه بالابصار ولو سلم فالمنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجواب المرئي
على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هو
السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او بعض
الاحوال بان تكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فيه فيام هذه الاحتمالات
لا يتم الاحتجاج بها بل يقول يجب حمل على احدها جمعا بين الادلة قوله
كالمعدوم لا يمدح بعدم رويته وما طن فانه لا يمدح لاتصافه بالعدم
الذي هو معدن كل منقصة فنقول ان المدح بجهة لا يقتضي الكمال من
جهات اخر وكذا النقصان من جهات لا ينافي المدح بغيرها واما عدم
مدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على
مجاري العادات من امتناع رويتها حتى لم يفطن لجوازها عقلا الا الخارق
من العلماء بخلاف رويته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم

منه

معتولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم
الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما يمدح به بل هو سببه
التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع بما يحسر عنه الابصار ويردها
بالحيرة والبوار وما ورد من تقدم نفي الشريك ونفي اتخاذ الولد
والصاحبة فمبني على ما تقرر في الاوهام من ان كل حي صاحب ملك
معبود فله صاحبة وولد ووالد وخدم وخول ومعاون ومعاضد
ولهذا جعلوا لله شركا الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه
بانه مع كونه جامعا لهذه الاوصاف الصفات منفعال عما ذكر فسبحانه
ما اعظم شانه **قوله** مقرونة بالاستنكاف والاستكبار كما قال تعالى
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن طلب امرا محالا في
حقه تعالى وتجاسرا عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان حزوها عن العقول
بل كان طلب محة من النبي عليه السلام واتيان بحجة تدل على صدقه
ويمكن ان يقال ما ذكروه انما يدل على ان ذلك حزوح بحجاب عزه وقدره
لا دون قدره فان رؤيته تعالى اشرف كرامة اعدها الله لعباده الصالحين
في دار الجزاء فطلبه لعجله من غير مجاهدة عباده ومكابدة خلاف شهوة
وعاده بل ومن غير اصل الايمان ومع جحوده ولعنته لربه انه استكبار
عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالته
بل ومع ظن الجواز فلا يخطئ فيه الهون من ذلك فما جعلوا دليل الامتناع
فهو على الجواز ادل **قوله** تكون بالقلب دون العين يرد عليه ان
البداهة تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا
بالعين فان جعل النوم ضد الادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا
وان لم يجعل ضدا له فكما تعتبر بعض الادراكات يجب ان تعتبر البعض
الاخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت تفاصيل

قوله لكان عالما الخ لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلابد
من تصور جزئي وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله
وقد يناقش في بطلان اللازم فانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور
ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى
مزيد التفات اليه وربما يكون الذهن مصروفا الى امر وخاطره مشغولا
بتدبير سهم وهو في ضمن ذلك يداوم على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي يباشره
ملاحظة ما وينعله بقصد مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته
بشانه لا يستثبت ذلك في خاطره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله
لم يقدر على الجواب ولو حاول مباشرته ومن انصف من نفسه وتامل
احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر
عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما
ان الانسان لا يعرف اي جلس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض
او البسط وكم عدده وكيف ينبغي ان يحرك ونحو ذلك مما يتوقف عليه
من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تعيين ولا تلخيص
العبارة عنه ومالم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضير قوله
ومما يحتاج اليه على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات قوله
على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير ترجيحا لهذا الوجه لعدم
احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل قيل ينبغي ان يجعل المصدر
بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على
الاستغراق والافالمعلول متناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم
المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث وعلى
الهيئة الحاصلة شايع ذايع فيما بينهم ولا بعد ذلك من قبل جعل
المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك

ثلاثة اشيا الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك
النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول
اي المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد
من المعنيين الاخرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصح ان يكون
متعلقا للخلق واما المعنى الثاني وهو المراد هنا فلا امتناع في
تعلق الخلق به ولا يتساوى مثل السرير ثم انه ليس في الاية اضافة
حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه
لا حاجة اليه البتة قوله او تعويلكم اطلاق المعمول على الحاصل
بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال
المعمول في محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك
المتبادر من مثل وما يعملونه هو المعمول بالمعنى المتعارف كما
قال تعالى العبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه
من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالاية يتوقف
على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان مختلفان
بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيها الا بطريق
استعمال اللفظ المشترك في معنييه فلا يتصور تعميمه لهما الا عند
من يقول بعموم المشترك قوله اي ممكن بدلالة العقل دفع لما يقال
من ان الاية لا يمكن ان تجري على عمومها لان التي يتناول الواجب
ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه ندفعه بان
الواجب مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة
العقل تطمئن فيما عدا المخصوص كما حقق في موضعه قوله افمن يخلق
كمن لا يخلق اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي لا يصدر منه
شيء حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان المدح

واستحقاق العبادة انما هو لنفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان
المراد خلق الاعيان قوله لبطل قاعدة التكليف اى القاعدة
التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على افعاله مذموما
عليها مثابا معاقبا وذلك لان مبني ذلك كله على كون الانسان
مختارا في فعله اذ لا معنى للتكليف بما ليس مقدورا ولا للمدح او
الذم عليه ولا لاستحقاق الثواب او العقاب وهذا بناء على
حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وذلك باطل عند الاشعرية
ومعنى ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة المكلفين بما ذكر في
الشرح وعن بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لا
باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان
الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق
بل كترتيب سائر العادات مثل ترتيب الاحراق على مماسة النار
قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين يعني
قوله تعالى كن كما دل عليه قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون
المراد بحكمه علمه بوقوعه قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة
اتقان اي تطبيق له على ما يقتضيه الحكمة وتعدية له عن بطلان
الخلل ولهذا وجب الرضى بالقضاء وانما اعتبر الفعل في معنى القضاء
لانه معتبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح القضاء الصنع
والتقدير كما قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ٥
ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فبما لا يزال فعليه البيان قوله
الكفر مقتضي لا قضاء ولخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى في خلقه

اياه على مقتضى الحكمة ولا اعتراض عليه فيه لان مالك الملك كله
يتصرف فيه كيف يشا لا يتضرر بشئ كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى
الى المكلف هي وقوعه صفة له بكسبه واختياره والاعتراض عليه
انه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التي لا يرجى المعفو عنها
قوله تحديد كل محدود بحد الذي يوجد به لم يلتفت الى ما
يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد
معين اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف
الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضا بعينه قوله وهذا شيخ
جدا قال رحمه الله والظاهر انه لا يصير على ذلك ويئس قربة
من عباده ثم قال والتغطي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان
والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية في
عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة
واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس ببني لانه لم يقع هذا
المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة
قوله دخل على الصاحب هو اسماعيل بن عباد صحب بن العميد في
وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافي جمع بين الشعر
والكتابة وفاق بينهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلثمائة
وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية اهل هاشم
الحاي ورفع قدره واعلا ذكره قوله وقد يتمسك من الحاسبين
بالآيات اما من جانبنا فبمثل قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا
ان يشا الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان الله يريد ان يغويكم
ولو شا الله لجمعهم على الهدى ولو شا الله لهداكم اجمعين الى غير ذلك

واما في جانبهم بمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله
لا يامر بالفحشا ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد ونحو
ذلك وتاويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا ترض بالظلم على اي وجه
كان فالمراد نفي الظلم بمعنى لازمه اعني الارادة لان ما تفعله
المختار لا يكون الا مرادا واما نفي الامر والمحبة والرضى فلا
يفيد للمقصود لان كلامنا اخص من الارادة ونفي الاخص لا
يستلزم نفي الاعم واما اويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة
التصوري لهم في ذلك حمل المشيئة في اكثر الايات على مشيئة القهر
والالجاء حين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف خلق الايمان
في العباد من غير اختيارهم فالزم بانه يستلزم ان يكون المومن
هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم وقال الجاي معناها
خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلايل المثبتة
لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا وقال ابنه ابو هاشم
معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يومنوا لعذبوا عذابا شديدا
وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا
ابليس ولم يومنوا قوله لا كما زعمت الجبرية منهم فرقتان جبرية
خالصة لا تثبت للعبد قدرة لا موثرة ولا كاسبة بل تجعله بمنزلة
الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة تثبت للعبد قدرة غير موثرة
بل كاسبة كالاشعرية والضرارية والمراد هنا هي الفرقة الاولى
قوله ونعلم ان الاول باختيار اي تابع لاختيار واقع على
نحوه وانه متمكن من تركه بخلاف الثاني فان وقوعه ليس على
وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضروري
واما ان وجوده هل هو بتاثير قدرته او لا تاثير لشيء منهما سوى ما

مقارنتها اياه فالبديهية معزولة هناك فلابد من الاستعانة
بامور اخر من دلالة العقل والنقل قوله لو لم يكن للعبد فعل
اصلا اي لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات وعلى هذا
فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتيب استحقاق الثواب
والعقاب على افعاله في غاية الوضوح لكن الجبرية بزعمهم لا يقولون
بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب
عدل منه قوله ولاسناد الافعال التي تقتضي سابقية
القصد والاختيار يعني ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه
وان كان باعتبار اتصافه بها لا صدورها فهذا صار اسناد
مثل صلى وصام الى العبد حقيقة ولم يجز اسناده اليه تعالى
لكن اسناد بعض الافعال يقتضي ان يكون لمحله خيار في الاتصاف
به وضعا فلو كان العبد مجبورا محضا في افعاله لما جاز اسناد شيء
حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد في ذلك الاقتضاء
وانه عائد الى النزعة البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا لما هو
بحال قوله والنصوص القطعية تنفي ذلك اي ما زعمته الجبرية
من انه لا فعل للعبد اصلا قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
الخ هذا السؤال والذي سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف
الكافر متقاربان ومرادهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه
باحد الضدين يجعله واجب الوقوع يمتنع وقوع الضد الاخر والفرق
بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضاء
وقدر وهذا بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده
اعني الكفر واقع بارادته تعالى فيكون واجبا والايمان ممتنعا
والتكليف بالممتنع غير جايز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا

في فعله بان الطرف الواقع واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته بتعيينه فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن من الوجوب والامتناع من قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الاعتراضان قوله اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع لامتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل العبد ازلي والازلي لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا من ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلي باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام اخر متلقى بالقبول من المخول وكلام الشارح مبني على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض قوله فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا ضرورة ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد مختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه لابد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا متغيرين فيه لكان علمه تعالى متعلقا باتصافهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام السبب المسبب لا العكس حتى يرد ان علمه انه لا مدخل للعلم في وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لابد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فالاختيار قوله

وايضا

وايضا منقوض بافعال الباري تعالى فانها اختيارية باتفاق الملتين
مع ان الدليل جاريها بعينه فانها معلومة لله تعالى ومرادة له
تعالى ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها واجبا وانتفاؤها ممتنعا
فلا تكون مقدورة لله تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل في
افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته تعالى ازليا كما
ان امتناعه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك قوله اجتحنا
في التنصي عن هذا المضيق وهذا البحث من مداحض علم الكلام
وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين ٥
القطعيتين اللتين ذكرناهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية
واسندوا افعال العباد اي تقديم بطريق الاختيار وجعلوا ٥
المختص بالله تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك
على شهادة الضرورة ورد بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها
ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية
وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجبية بالمقدمة الاولى فلم
تثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة وجعلوا الحيوانات في ذلك
بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدي ما عدي ٥
الطايفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد
واقعة بمجموع القدرتين على ان تكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا
يخفى ضعفه وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل
الفعل وقدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة او معصية وفيه ان
هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لما امر الله
تعالى او مخالفته له فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين
هي واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى في العبد من مباديها

من غير اختيار منه وهو مذهب الحكما وقال اكثر اهل السنة والفقهم
الضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا ويقدرة
العبد كسبا وذكر الشارح في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة
لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة العبد
تعيين احد طرفي الفعل والترك ولا يلزم منها وجود امر حقيقي
فلا استبداد للواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثاني ما سمعت
من ان للقدرة تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى في العبد
قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن
ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة للفعل
والذي يلوح بالتامل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختيا
فلا محالة يتصوره اولا بوجه ملايم وهذا التصور ليس من قبيل
نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع ذلك في نفسه من غير توهم
اختياره منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فتشتاق نفسه
الى حصوله وهذا الشوق ايضا من قبيل الفياض لكنه يتفاوت قوة
وضعفا فحيث تفاوت التفات النفس الى ذلك التصور واحتمال انه
فربما يعرض عنه ويتصور بوجه اخر غير ملايم على وجه ما فيضعف شوقه
اليه وتقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيدوم
ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكبت على ان ينكمل شوقه اليه على حسب
ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل
اليه اما بخلقه تعالى على مجرد عادته او بتاثير قدرة العبد ان امكن
الانسان في الفعل والترك انما يتوهم من امرين من هذه الامور
الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملايم والالتفات
الى وجه اخر وترك ذلك وينبغي لمن يتوهم بكون الانسان قادرا

ان نقول بذلك اذ ليس فيه ما ينافي استبداد الخالق بخلق الموجودات
لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية
الجبلية والمكتسبة للخلقة كما هو مذهب الحكما وامام الحرمين
وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله تعالى بان
يتامل في افعاله وما هو داع اليها من احواله والثاني الطلب
المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان لا يسند
ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من
فعله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو شل اليدا والكسل
ترتب سائر العاديات على اسبابها ولقد بينا هناك بهذا الاطناب
على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله
الموفق للصواب قوله مثل الكسب ما وقع بالة يتناول الالة الظاهرة
كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بالة
واما صفات الله تعالى فلا تسمى الة قوله والكسب مقدور
وقع في محل قدرته اى للكسوب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف
المخلوق وملخصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتاثر
وانفعال عن الغير والخلق تاثير وافاضة على الغير قوله والكسب
لا يصح انفراد القادر به اى في وجود المكسوب بل يحتاج في ذلك
الى الخلق وهو مستغن عن الكسب في ذلك قوله وكفعل العبد
ينبئ الى الله تعالى الخ فان قلت كل منهما منفرد بما له من الخلق
والكسب خصوصا على مذهب الاسناد فان كلا منهما منفرد بما له من
تاثر ما قلت الممنوع هو الشركة في الخلق بان يستبد غير بخلق
شيء ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم
ذلك في شيء من المذهبين قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق

حكيم هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الجملة والا فقد ثبت
الحسن والقبح في الكتب شرعا ولو ثبت ذلك في الخلق وبعد تسليم
ان العقل يستقبح منه تعالى شيا والا فقد سمعت انه مالك الملك
على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اي وجه كانت ولا يسال
بكيف ولم قوله يشمل المباح فان الاكثرين على ان المباح من
قبيل الحسن وهو ايضا برضي الله تعالى قوله وهي صفة القدرة
التي يكون بها الفعل انما فسرها بها لان الاستطاعة قد تطلق
على سلامة الالات كما سيجي وهي متقدمة على الفعل لامحة اما
ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم يخذ منهم كلاما يتعلق بذلك
الا ما ذكر في اصول الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء
لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة
وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم فسروها
الى ممكنة هي ادنى ما يتمكن به من اداء المامور به من غير حرج
حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى يمين توجب اليسر على الاداء
كالتمام في مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم
انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا
لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس الفعل على ما في كلام
البصرة على انه ليس معنى كونها الاختيارية تجعل الفاعل هو ليكون
يرجع معنى العلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة
بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة فلا وجه لقوله والجمهور
على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام
بعد قوله وبالجملة هي صفة يخلق الله تعالى عنده قصد اكتساب
الفعل فان قلت فسروا الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة

وتعلو

ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة
والعلم به لتكليف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل
يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا
نقدر على بعض الحركات والا لم نقصدها قلت لما اجرى عادته
تعالى على خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن
ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم
تكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ قوله
واذا كانت الاستطاعة عرضا الخ لما ارتب وجوب مقارنة القدرة
للفعل على كونها عرضا اسقط ما ذكر المعتزلة من انه يلزم حدوث
قدرة الله تعالى او قدم مقدورها قوله والا لزم وقوع الفعل
بلا استطاعة وقدرة وهو خلاف ما ثبت بالضرورة من ان وجود
الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة
زعم ان هذا التزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل
بدون الاستطاعة على اصلنا قوله فعلكم البيان بهذا الدعوى
فانا من وراء سنوها اذ الضرورة لم تنهد الا بوجود القدرة التي هي
الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول
بوجودها قبل الفعل لكن لا تتم به الدلالة على نفيها قوله لاستحالة
ذلك على الاعراض قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها
وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب
ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزاء القدرة الموثرة فتعود تلك
الى استكمال الشرائط على ما سنشير اليه قوله ومن ههنا
ذهب بعضهم يريد ان الامام الرازي رحمه الله لما نظر الى ضعف
ما استدل به على مذهب الشيخ اراد التوفيق بين القولين فقال

قد تطلق القدرة على القوة المتهيئة في الفضلات التي هي مبدأ الافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شهية فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعد الشيخ على القوة الفضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتاثير القدرة فكيف يستقيم ان يقال اراد القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولهذا وجد دفع قوله على مقدمات صعبة البيان قد عرفت اضعف المقدمتين الاوليين والمقدمة الثالثة لا دليل عليها اذ يجوز عند العقل ان يتوارد المعنيان بعينه ويكون لاحدهما تعلق بآخر بالنسبة الى الاخر قوله قلنا المراد سلامة اسبابه والآلة يعني ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعني الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من مسلك ملحوظ لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة قوله فلا نسلم استحالة تكليف العاجز قال قلت المقصود ان التكليف هو الايجاد بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فكيفية وجودها حال تناسق الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك الحال عند سلامة الاسباب فاقتضت بقاءها وجعل وجودها في قوة وجودها ولما لم تجر عادة بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف قوله ولا يخفى ان في هذا

الجواب

الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل فان صح عند ايشح رحمه
تعالى ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في
الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه المولى الشارح
في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين **قوله** ولا يكلف العبد بما
ليس في وسعه اي وليس مما يصح تعلق قدرته به عادة لا في الحال
فقط بل وفي الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان
الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته في الجملة
ومنهم من قال يكفي في صحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده
بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور لكن ترك الايمان
والكفر مقدور ليس كترك الاجسام **قوله** ثم عدم التكليف بما ليس
في الوسع متفق عليه اي بالمعنى الذي سبق مما كان في نفسه او
ممتنعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشا عرة
بل الحق فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق
فقد عد الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علم وارادته بخلافه وهو
عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة به في نفسه
والا لم يوجد عقيبه وهذا النزاع لفظي **قوله** لانه لا يقبح من الله تعالى
شيء يدل على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لا
الممكن فقط كما هو راي بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف
بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب بالايمان مع انه
ممتنع لذاته وتعين من وجهين الاول انه لو فرض امن والايمان
بتصديق النبي عليه الصلاة والسلام في اخباره عنه بان لا يصدقه
بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال اي امر بادامته او ابقائه
تكليف له بالتصديق بما علم من نفسه خلافه بوجداته والثاني ان

تكليفه بالايمان كالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه
في الشق تصديقا يقينيا كتكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في
شئ من اخبار تكذيب له في الشق • وقد اعترض عليه بان الواجب
هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل
ان لا يعلم ابو طيب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض
لا يرد على الوجه الثاني في تفهيم التصديق فيما عدا هذا الخبر • وهذا
في غاية السقوط ووجهه ما سبق من ان تكذيبه اي عدم تصديقه
في اخبار تكذيب له في الشق وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد
من نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الاخرق العادة وهو ممكن في
نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس شئ اذا التكليف ليس بعدم
الوجدان بل بالتصديق بعدم الوجدان حال وجدان التصديق
وهو حال الضرورية العادية ولحتمال انقلاب العادة لا يضر فيه ونظيره
انه يمتنع ان يعتقد احد ان اواني بيته تنقلب بعد ذهابه وان
ولد الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء
على انه معتقد نقيضهما بقضاء العادة ولا يضر ذلك في احتمال انقلاب
العادة وهذا وان خفي على ذلك العاقل لكنه في غاية الوضوح **قوله**
مع انه يلزم فرض وقوعه تعيين في الوقت الذي تعلقت قدرته وجيا ن
بوجوده فيه **قوله** قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف فان الالم الغير المترتب
على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسر **قوله** لا صنع
للعبد فيه اصلا فيه بحث لانهم عدوا العلم الحاصل عقيب النظر متولدا
مع انه مقدور مكتسبة عندنا وسيجئ لهذا زيادة تفصيل في بحث
الايمان **قوله** فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
وفر المعتزلة من امتناع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة

كفر

كضرار وحفص الفرد فلم يظهر بما ذكر عدم الكسب في المتولدات على
رأيهما فتدبر **قوله** وهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله
الاختيارية فظهر ان المتولدات ليست منها ويرد عليه النقض بالعلوم
الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد
النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب بمنزلة مباشرة نفس المسبب
فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي
مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة
السبب لا ينافي مقدوريته المسبب **قوله** اي الوقت المقدر لموته
يريد ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص
فيموت بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب
في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان
عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره **قوله**
لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل فكذا وقع
عبارته في النسخ الواصلة الينا والصواب ان القائل قطع عليه الاجل
كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق
التوليد لا صنع لله تعالى فيه وهو الذي قطع عليه الاجل اي لم يتركه يستو
فيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة
حياته كما في قولك اجل الدين شهر ان لا الوقت المقدر لموته كما في قولك
اجل الدين رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم مات قبل الوقت
المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتدت حياته الى ذلك الوقت البتة
فلا يكون عندهم وقت معين يكون فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم
القضاء والقدر في افعال العباد **قوله** من غير تردد اي نفيد لعدم
القتل ونحوه **قوله** واصحت المعتزلة المذكور في المواقف انهم ادعوا

الضرورة في تولد موته عن فعل القاتل وما ذكر في معرض الاستدلال
تأييد لها في البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القتل
بالتوليد استدلال جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات
لاتنبيهات قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى الخ قال هذا
الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمر
الاسبعين لكن لسبب صدقه بوقتها فيما لا يزال معلومة له تعالى
في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لا تعارض القواطع وان المراد
الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الغني عمن
الثاني او بالنسبة الى ما اثبتته الملائكة فقد ثبت فيه الشيء مطلقا
وهو في علم الله ثم ترك الى موجب علم الله تعالى والية الاشارة بقوله
تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قوله ان للمقتول
اجلين القتل والموت وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد
والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا
فكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد
عليه ان القتل حال القاتل والنزاع في حال المقتول وهو الموت
لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر في افعال العباد ٥
قوله هو وقت موته بتحلل رطوبته الغريزية اي لجواهر الغالب
عليها الاجزاء الرطبة ركبت مع الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة
المشتعلة فهي دائما تعينها وتعين عليها في ذلك الحرارة المستفادة
من خارج وكلما انتقصت بتعنتها الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا ٥
اعنت في الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية
انطفا السراج عند نفاد دهنه فحصل الموت الطبيعي فذلك
هو الاجل الطبيعي وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو في

الانسان

الانسان في الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض له الافات
مثل البرد المجهد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تغرق
الاتصال وسوء المزاج ما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه
لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك
هو الاجل الاختراعي والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم في هذا
المقام لفظي اذ هم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذي علم
الله فيه بطلان الحياة بأي سبب كان واجل عندهم ايضا وما ذكرو
من الاجل الطبيعي نحن ايضا لا ننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج
وانخطاط الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحياة
ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث اخر وكذا بيننا وبين المعتزلة
ان قالوا بالقضاء والقدر في افعال العباد وانكروها فيها كما
هو المشهور وقالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب
اليه بعضهم فالنزاع حينئذ قوله اسم لما يسوقه الله تعالى الى
الحيوان وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا فيما ينتفع به عبده
قوله فيأكله وانما سميت المنفق رزقا على مادل عليه قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون فانه يدل على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق
دلالة على ان افضل الانفاق انما هو فيما اذا كان اعد للانتفاع
وسد اليه حاجة ناجزة كما روي انه عليه الصلاة والسلام سئل اي
الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل
الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا
وقد كان لفلان قوله مع انه معتبر في مفهوم الرزق فان الرزق
الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار
انه معطاه تعالى قوله ان لا يكون ما اكله الذئب بل العبيد

فاكله ويدخل في المشروب
تغليبا لكنه يخرج عنه غير
المأكول والمشروب قال
رحمه الله تعالى الى الحيوان

والاما رزقا ويردهُ قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
فانه يدل على ان للدواب رزقا قوله وعلى الوجهين ان من اكل
الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف ما اجمع عليه الامة
قبل ظهور المعتزلة كذا في الواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فاجيب بان الله تعالى
قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه لسوء اختياره
على انه منقوض بمن مات ولم ياكل شيئا قوله وبنى هذا الاء خلاف
ذكر خمس مقدمات تحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب
قياس من الشكل الاول هكذا الرزق اسند الى الله تعالى وما
اسند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق
لا يستحق اكله الذم والعقاب وينضم اليه قولنا الحرام يستحق
اكل الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام
ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة
الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه
الجهة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه
وبنى الذم والعقاب عليها الا ترى ان السعي في تحصيل الرزق
يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله
مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي حراما عند ارتكابه
كالسرقة والغصب والربا قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة
تحقق العلم ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الارشاد
اي سلوك طريق يوصل الى المطلوب ويقابله التعمي والضلال
بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد
اي جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهداه

الطريق

الطريق والبيت هداية لكن لما يكن لك من هدايته الا نسبتك لاهتدا
بوجه ما اي معنى قولك هديته الطريق والبيت اي الدلالة عليهما
وتعريفها وكذا الى معنى اضله الشيطان اي دلالته على طريق الردى
فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل
الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال في اضل ثم
انه قد ورد في القران اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى ٥
وقد عرفت ان المعنى الاصلي لهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله
جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم ينفك منه
شيء عند مشايخنا حملوهما عليهما اذ لا ضرورة في العدول عنهما بوجه
ما تجعل الهداية عبارة عن خلق الاهتدا اي الايمان والاضلال
عن خلق الضلال اي الكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتدا
والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والا لم يكن لترتب المدح
والثواب على الاهتدا وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه ٥
وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى
ببيان طريق الحق بسبب الادلة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة
على ما هو المعنى الطاري للهداية واولوا الاضلال بوجدان العبد
ضالا وتسميته ضالا او الاهلاك او التعذيب ثم لاح لبعضهم ان
بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن
وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي عليه السلام وبعض
معاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى ولوا الهدايتين
بالدلالة الموصلة الى البغا وجعلوا اسناد الضلال اليه تعالى لكونه
من فعل الشيطان بنا على ان المعنى الطاري مجاز لما انه باقدار
او تمكينه ونحو ذلك وهذا عدول قرائنية الى المجاز بنا على اصلهم

الفاسد فسادمعناه على ماسلف فسادهُ قوله ان الهداية عندنا
خلق الاهتدا اى معناها الاصلي ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى
قوله ومثل هذا فلم يهتد مجازاي بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه
بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية يجب شيوع الاستعمال قوله
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب اى ذلك هو المعنى المراد منه يجب
الاستعمال اذ لا يستقيم حمله على معناها الاصلي في شيء من موارد استعما
على اصلهم كما لا يخفى وقوله وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه
بين طريق الحق ودعاهم الى الاهتدا فلا وجه لسوال ذلك من الله تعالى
والالتفات عنه عليه السلام وقيل ان ذلك ينافي خلق الاهتدا ايضا
ولعل وجهه ان قومه عليه السلام مهتدون وجوابه منع ذلك فان
اكثر قومه اعني قريشا او امته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم بالهداية
ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء
على ان الغرض لا يبقى واما ما يقال من ان اهتدي مطاوع هدى
وايضا يمدح الرجل بكونه مهتديا فالهداية خلق الاهتدا فدلالة في غير محل
النزاع اذ لا نزاع في ان المعنى الاصلي للهداية جعل الغير مهتديا قوله
وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب اي ذلك هو المعنى
المستعمل فيه لفظ الهداية في الاغلب وكذا الحال في قوله وعندنا الدلالة
على طريق يوصل الى المطلوب فلا ينافي ما ذكره المشايخ من انها خلق في
الاهتدا او انه المراد الظاهر فيما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله
قوله والاطاخلق الكافر للتغير المعذب في الدنيا بانواع الالام واصناف
الاسقام وفي الاخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان
العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته او
سلب عقله قبل تكليفه فان قيل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدا

الدايم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلولم يفعل ذلك بمن مات طفلا فان
قيل علم انه ان عاش ضل واضل فاماتته لمصلحة الغير قلنا فكيف
تركت فرعون وهامان ومن ذكر وزرادت وغيرهم من الضالين
المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجناية له لاجل
مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكر الشارح رحمه الله تعالى قوله
اذ قد اني بالواجب يريد ان ما هو من مصالحه كان واجبا عليه فلا
محالة يكون قد اتى به فلما ياتي به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان
لا يبقى له تعالى شيء مقدور مما هو من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان
اي قدر يضبط من مصالحه فالمنع عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى
ايضا غير متناهية فتامل قوله وجوابه ان منع ما يكون حق الايتاء
يريد انه قد ثبت انه تعالى كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب
كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي وبلايم عقول العقلاء وان خفي علينا
وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فعلا يظن انه اصلح بحال احد من عبيده
بل هو اصلح له في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور
في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل او الحكمة اذ ليس فيه منع لحق احد
فلا يتوهم في ذلك شايبة بخل او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكره
الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة اي كل احد بعد تسليم حكم العقل
بالتحسين والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه التزاما لوجوب الاصلح في الكل
قوله ثم ليت شعري هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر به بالضم شعرا
اي فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعرتي حذفت التا كما حذفت
في قولهم هو ابو عذرها وخرجت هنا واجب الحذف بلا سادمسدة
اذا كان مؤذنا بالاستفهام واي ليت علمي بما يسال عنه بهذا الا
ستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري

مسافرين الى عمرو وليت لقوله المحزون اي اجتمع امرا وذكر ابن الحاجب
ان الاستفهام قايم مقام الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار
ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع جزاء
عنه وقال ابن يعيش انه سادّ مسد الخبر ورد عليه بان موضع
خبر المصدر بعد جميع قيوده رفع فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون
في موضع الخبر فكيف يسدّ مسده فالصواب ما ذكرناه اولا قوله
اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم يريد من غير لزوم صدوره
عنه على قياس الوجوب الشرعي قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار فيه
بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مر انه لا ينافي الاختيار بل يحققه
فان قلت هذا انما يتصور لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين
قلت لا بد عندهم للطرف المختار من مرجح اختياره على اختيار الطرف الاخر وقد
يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار بكل واحد منهما
بدلا عن الاخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون وجوده من الله تعالى واجبا
باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه
واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في
الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار بخلاف ما اختار وا وجوبه
عليه تعالى فانه راجح مطلقا في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا
لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا باس اذ قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيال
في كثير من الاصول قوله العين الظاهرة العوار اي العيب يقال سلعة
ذات عوار بفتح العين وقد تضم كذا في الصحاح قوله على ان النصوص الواردة
فيه اي في عذاب القبر اكثر فالتعذيب بالذكر اجدر تفريع على كثرة النصوص
فيه وعلى كثرة مستحقه معا قوله وسوال منكر ونكير مما يكاد سميا
بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلها والنكير بمعنى المنكور يقال

نكرت الشيء بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البلخي والجبائيان تسمية الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير تقريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق يريد انه ليس لاستنادها دليل من جهة العقل على ما تزعمه منكروها وقد دل السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تاويل الظواهر الدالة عليها قوله قال الله تعالى النار يعرضون عليها ومعلوم ان عرضهم على النار تعذيب لهم من قولهم عرضتهم على السيف اي قتلتهم به وهو قبل يوم القيامة بدليل عطف عذابه عليه فيكون في القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم فيكون في القبر قوله وقال النبي عليه الصلاة والسلام يثبت الله الذين امنوا نزلت اي هذه الاية في عذاب القبر اي في شانه وان الله تعالى ينجي المومنين منه وقوله اذا قيل ليثبت من حيث المعنى اي يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قول ربي الله قوله الى اخر الحديث يعني قوله عليه الصلاة والسلام فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم فينام كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه فينام حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون شيا فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فتقول للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك قوله لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس فرقا فانكر فرقة عذاب القبر

واثنا واعترف به اخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز
تعذيب الميت في القبر وهو خروج عن المعقول وبعضهم لم يجوز ذلك
بل قال يجتمع الاجزاء في جسد الميت فاذا حشر احس بالدفعة وهو انكار
لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة
الروح والمنقول عن ابي حنيفة رضي الله عنه هو التوقف فيه وانكر ابن الراوندي
كون الميت جمادا وكون الموت ضدا للحياة وجعله انه كلية معجزة عن الافعال
الاختيارية غير منافية للعلم والحياة قال الباقون واتفقوا على انه تعالى
لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل لهذا جواب
المنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم قوله يجوز ان يخلق الله
تعالى في جميع الاجزاء هذا المختار للقاضي واتباعه او هو في بعضها على ما اختاره
بعضهم قوله والماكول في بطون الحيوانات اذ الحياة عندنا غير مشروطة
بالبنية فلا يبعد خلق الحياة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات
اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا قوله بان
يجمع اجزاءه الاصلية فيه اشعار بان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال
زال اجتماعها وتاليف بعضها ببعض فيجمعها جمعا ويؤلفها تاليفا ثانيا وربما
قال رحمه الله لعل الله يحفظ تاليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا
يحتاج في تاليف ثان لا معاد او لا مبتدأ وهو بعيد في مثل من
احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنعدم بموتها
ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ
الهلاك هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف
والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منها بخصوصه لا نفيا
ولا اثباتا واما حديث اعادة الاوراح فمبني على انها مغايرة للبدن لا الهيكل
المحسوس ولا الاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل

اما

اما اجسام لطيفة نورانية سارية في البدن سريان ما الورد وعلى ما هو المشهور
عن النظام وقد عزاه الشارح الى جمهور المتكلمين قوله مع انهم لا دليل يحكم
عليه يعتد به فان ادلتهم على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعويل
عليه وقد فصل ذلك في المطولات فمن اراد فليرجع اليها وربما ادعوا التزدن
في ذلك قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضروري البطلان اذ لا يتصور
التخلل الا بين الاثنين والاثنينية تستلزم التغاير واجيب
بان اللازم ان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه
اذ التخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زماني وجوده وهما متغايران على
انه يجوز ان يغاير المعاد المبتدا بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر
لزم عدم بقاء الشيء زمانا والا لزم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه
موجود في طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع
تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع
تخلله بين الشخص الماضي مع جميع عوارضه ونفسه فان اريد بذلك انه لا يستلزم
الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه والا بين مشخصاته ونفسها فمساوه
ظاهر اذ المقيد بقيد غير المقيد باطرفي الجملة وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان
اريد انه لا يندفع به التخلل فيها وان كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع وكذا
ما يقال من ان التخلل انما يتصور بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل
في الباقي سخيف جدا اذ الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه
متخلل بين زماني وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط
وعدمه فجواز وجوده وفساده كما لا يخفى على ذي بصيرة قوله لان
مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية ويعيد اليها الارواح وليس في
هذا اعادة المعدوم بالمعنى الذي يدعون امتناعه حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم
كان اطلاقه لهذه العبارة على معنى اخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة

قوله انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره صفة كاشفة للاجزاء
الاصلية واظهر منه ما يقال انها الاجزاء الحاصلة في اول النطفة اي اول تعلق
الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول
العمر الى اخره في حيز المنع نعم يعلم كل احد ببديهة انه من اول عمره الى اخره
باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه لجواز ان يكون
خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة واستدلالا
ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي قوله والاجزاء الماكولة فضلة
في الاكل فان قلت اذا صارت الاجزاء الماكولة منيا للاكل وتكون
منه بدن اخر يلزم المحذور قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن
ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك المني عن ان يصير بدنا لشخص فان
قلت نحن نفرض زوجين اكلا طول عمرهما لم الانسان وتولد منهما ولد
قلت للماكول جزاء اصلي وفضلة فيجوز ان لا يخلق الله تعالى المني الا من
الفضلة والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه سبحانه وتعالى ليتمكن من ايصال
الاجزاء الى مستحقها قوله وان الجوهر نفسه مثل احد قيل لا يجوز ان يكون
ذلك بانضمام الاجزاء من خارج والا لزم تعذيبه من غير شركة في المعصية
وهو قبيح بل ذلك بطريق انتفاع والجواب بعد تسليم القبح ان المعذب
هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية واما مغاير للبدن بالكلية
فلا اشكال ثم ليت شعري ما معنى الانتفاع ههنا ان اريد به الانتفاع الذي
يبطل التاليف وان اريد به تخلل الاجزاء فهو مختص بما له مقدار على ان
اصحاب الجزء لا يقولون به قوله لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء
اعلم ان التناسخية منهم من يقول بقدم النفوس وتعلقها بالابدان بطريق
التناسخ الى ما لا يتناهى ومنهم من يقول بان النفوس اذا استكملت بقيت
مجردة وانخطت في سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما تتصاعد

فتعلق بالابدان الدنيوية حتى ربما تعلق بالاجسام السماوية لاستتمام بقية
كمال لم يحصل لها وربما تتناول في ابدان الحيوانات الخسيسة بحسب اخلاقها
الردية وردائلها الكسبية فمن خالد على ذلك ومن ناح بالاخرة فمتى لم
يقل بتقدم النفوس ولم ينكر الدار الاخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد
بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ في شيء قوله والعقل قاصر عن
ادراك كيفيته قال الشارح رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى انه
ميزان واحد له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد
في الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت
موازينه فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان
الكبير اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام قوله وقد ورد في الحديث ان كتب
الاعمال هي التي توزن حتى سئل عليه الصلاة والسلام عن ذلك ويدل عليه
قوله تعالى عليه الصلاة والسلام في سياقة حديث طويل فتوضع السجلات
في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات فلا يثقل مع اسم الله تعالى
شيء قال الشارح رحمه الله وقيل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية فتوزنان قوله وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب
يريد ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لما ذكر الكتاب
ومعلوم انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكره اكتفاء به قوله والحساب
مامر من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فيه
حكمة لا نطلع عليها وتدين الشارح رحمه الله تعالى وجه حكمة تتم امثاله فلتطلب
من مواضعها قوله والحوض اختلفوا في انه هل هو الكوثر او غيره ويدل
على الاول ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال في اثناء الحديث اتدرون
ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه الصلاة والسلام فانه نهر وعدنيه
ربي عليه خير كثير هو حوضي ترد عليه امتي الحديث ولهذا وقع في بعض الكتب

والحوض في الجنة حق وصرح به في شرحه بانه عبارة عن الكوثر وقال القاضي
الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا
والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روي عن انس قال سألت النبي عليه
الصلاة والسلام ان يشفع لي يوم القيامة فقال انا فاعل فقلت يا رسول
الله فاين طلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم افعل
قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم افعل قال فاطلبني عند الحوض فاني
لا اخطئ هذه المواطن الثلاثة ويدل عليه ايضا ما روي في وصف الحوض
يصب فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق
وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد
منه يصب فيه ماؤه وهذا اورد في وصفه ما احدهما مثل ما ورد في
ما الآخر اورد ائمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واورد
ائمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف النهر والدالة
على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه قد يكون بعد الحساب
والنجاة من النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقد رعليه دخول
النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقد رعليه دخول النار
لا يعذب فيها بالظاهر يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث
يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام **قوله نعمه**
موجودتان تكرير وتاكيد لان كونها مخلوقتين يستلزم كونها
موجودتين اذ لا قابل بفنائها بعد وجودها لكن لما ورد نص صريح في تعيين
مكانها والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا
من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة
والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال
الشارح والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير **قوله** لنا قصة ادم وحوى

والسكنا

واسكانها الجنة وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة للاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فتنبه
قوله اذ الاصل ورود في العدول عن الظاهر لان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقيقه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ونحوها قوله قلنا يحمل الحال والاستمرار ولا احتجاج مع الاحتمال وقد اجيب بان الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيامة بالذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التملك فيها ولهذا المعنى لازم لوجود الجنة فغير ما لا يخفى قوله كل شئ هالك الا وجهه اي كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ الشئ مستعمل ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عند عدمهما لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فني منه شئ جئ ببدله يعني ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام شخصه فلا اشكال قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء اي العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بان لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وهذا تحصيل بحت وتفرق اجزايه وبطلان تركيبه من غير انعدامه بالكلية قوله الشرك بالله اي اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ما ورد في رواية ابن مسعود وان تدعو لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه وان يزني في حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور في شروح الاحاديث انه لا تناقض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شئ منها ما يوذن بالحصر فلا يبعد

ان يلحق بها شيء اخر بدليل اخر كالاجماع مثلا وما ذكر من انها تسعة فلم يوجد في لفظ
الراوي قوله والسحر لا خلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فقيل
يجب قتل الساحر وقيل هو كافر قال الشافعي رحمه الله تعالى اذا اعترف
الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود
ولم ينكره احد فكان اجماعا قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارع ويقرب
منه ما روي عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب ختمه الله تعالى بنار او غضب
او لعنة او عذاب قوله وقيل معصية اصر عليها العبد ويقرب من ذلك
ما روي انه جلا سال ابن عباس فقال اسبع الكبائر فقال هي الى السبعماية
اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار قوله الحق انها
اسماء اضافيات لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ لو لم يتصور
اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه وانى
لبشر ذلك كذا ذكره الشارح وقد قيل ان الكبائر عند الفقهاء كل ما يوجب
حدا قوله وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اشار بصيغة الحال الى رد
ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار عندهم اخذا من قولهم
له المنزلة بين المنزلتين قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب
ورجا العفو والعزم على التوبة فان قلت يفهم من سياق كلامه ان
اقتران الكبيرة بدون اقتران شيء مما ذكر ليس يكفر ايضا ومع الامن واليأس
كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي النقيض وكذا اليأس
ورجا العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الذهول عن العقاب مثلا على انه
يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة قوله لكونه
علامة للتكذيب اما اذا كان بطريق الاستحلال فظاهر واما اذا كان بطريق
الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشيء كيف يستخف ما يوجب العقوبة

الثاني

النارية في اعتقاده قوله وعلم كونه كذلك الخ اي امارة التكذيب فعطفه
على ما قبله قريب من عطف التفسير والتلفظ بكلمات الكفر سواء كان مدلولها
تكذيبا صريحا للنبي صلى الله عليه وسلم او لا قوله او منافق النفاق اظهار الايمان
وابطال الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ نافقاءه وهي احد
جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرتثه واذا اتي من قبل القاصعاء
وهي جحره الذي يتقصع فيه اي يفضل صوب النافقاء براسه فانتفق اي
خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ماذكر والثاني ترك المحافظة على
معالم الدين سرا ومحافظتها علانية قوله والجواب ان هذا احداث
للقول المخالف يريد ان ماذكروه وان كان اخذ بالجمع عليه في تسميته فاسقا
لكنه ترك من جهة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين قوله فان الكفر من
اعظم الفسوق وذلك لان الفسوق هو الفجور والخروج من طاعة الله تعالى
يقال فسق عن امر ربه اي خرج عن الطاعة وكمال الخروج عن الطاعة هو
الكفر قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ فيكون المعنى ان موجب الايمان
المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان الذي لا يترتب عليه ذلك ملحق
بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع في فرده الكامل وان يقولوا
للقليل منه انه ليس منه ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص
عن الجنس لاعتبار خطابي قوله قال عليه الصلاة والسلام لابي ذر لما
بالغ في السؤال روي عن ابي ذر انه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه
ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله
الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان
زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث
قال وان رغم انف ابي ذر اي وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت
ذلك على الرغم من انفه اي على كراهة منه قوله والجواب انا متروكة الظواهر

يريد ان تلك الايات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تاويلها
فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التو
ريه فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد
بمن لم يحكم هو اليهود اذ لم نتعبد نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم
فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم ببعض مما انزل الله فلا شك
في كفره ووقع في عبارة المولى الشارح سلب العموم احتمال ظاهر وفيه
حزازة على انه لو كان للعموم فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشيء هو التصديق
به وذلك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال
لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله هو القضا
فيما بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه
كقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه وكنا المراد حصر العذاب العظيم او الخالد
على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الاحاد وارد على سبيل التغليظ
مع احتمال ارادة الاستحلال قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه
الاجماع جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب
ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع
فلا اعتداد بخلافهم قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وليس قال
الشارح وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين قوله وبعضهم الى انه يمتنع
عقلا قال وذهب شرذمة الى عدم جواز العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر
به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من
الايات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو
عن الكفر خلافا للاشعري وهو المناسب لما روي عن ابي حنيفة من ان الله تعالى
يجازي عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر

العلامي

والمعاصي وانه لا يجوز ان ينسب الي الله تعالي ان يعذب من لا ذنب له لانه
حكم عدل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكم العدل ثم ان الادلة
المذكورة في الشرح انما تتم بالحسن والقبح العقليين في الجملة كالمعتزلة والما
تريدية وهم اريد وا باهل السنة في هذا المقام قوله لان قضية الحكمة اي حكمة
وموجبها التفرقة بين المسيئ والمحسن فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب
على الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته الي الله تعالي لاطلاق
ما ثبت بالقواطع من حكمته في افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز
التفرقة بينهما بوجه اخر مثل اثابة المحسن دون المسي وما يقال من انه يجوز ان
يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لتلك البديهة قوله
الآية في الجناية هذا الدليل خطابي مع انه يعارضه خطابة اخري هو انه تعالي
عفو يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو اعني العفو
عما هو الآية في الجناية وقوله لا يحتمل العفو ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم
ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم
يصدر قوله والكفر الآية بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما
بعد فيحتمل ان يكون ذلك من سياق قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع
دليلا واحدا فتدبر قوله وايضا الكافر يعتقد حقا هذا لا يشمل المعاند كما
دل عليه قوله تعالي وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم قوله وهذا ايضا
اعتقاد الابد يعني ان الكافر يعتقد ان الحق هو ما عليه ابدا وليس في غريزته
الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا
خطابي قوله وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على نبوته ولرعاية
ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك انواع الكفر
على ان في قوله ما دون ذلك دون ان يقول ما سوي ذلك او ما عداه اشارة
الي ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعه مشتركة في تعريض صاحبها للعقوبة

النارية الابدية فليس بعض دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغاير
والكباير فان الكبير في العرف يراد به ما عدا الكفر وانما خص في الاية
الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين فكان ذكر الشرك
ح في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة المشرك ويسا ل
احدهم اذا لقي احزاسلم انت ام مشرك قوله والايات والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة اما الايات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله
يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث
فكقوله عليه الصلاة والسلام في انا حديث ستر تها عليك في الدنيا
وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جا بالحسنة بالسيئة فجزاسيئة بمثلها
واغفر وقوله ومن لقيني بقراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله
فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم ما سالوا واجرتهم مما استجاروا
يعني اهل الذكر قوله والمعتزلة يخصونها اي النصوص الواردة في هذا
المعنى من الايات والاحاديث وقد رد علماونا عليهم بان ما ذكرتم خلاف
الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعليق المغفرة بما دون الشرك
وبمن شا يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة تعم الشرك وجميع المعاصي
وكذا مغفرة الصغاير عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير
واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة تركا للاعتزال او بان الفعل الواجب
بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيده الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض
وبان ذلك انما يستقيم لو لم تتعين الارادة والفعل بل كان له الخيرة بين
ان يريد فيفعل وان لا يريد فيترك وقد يقال الضمير في يخصونها عايد
الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر ليلا يرد ما ذكر لكن لا طايل تحته اذ
المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكر الشارح ورد عليهم بما ذكرنا

على التفصيل سواجعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ان المغفرة هي التجاوز
عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغاير اصلا ولا بالكباير بعد
التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة لتخصيص قوله وتمسكوا بوجهين لما خصصوا
النصوص الدالة على المغفرة بالصغاير والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم
لا يجوزون العفو عن الكباير من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب
عن تمسكهم بالنصوص بانا لا نسلم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لا يدل الا
على ان العاصي يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب
تخصيصها واخراج المذنب المغفور له تناولها اياه جمعا بين الادلة قوله وزعم عن ح
بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذهبت الاشاعرة الى ان الثواب فضل من الله
تعالى قد وعد به المطيع فيفي به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعيد نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه وان العقاب عدل اوعد به العاصي وله ان يعفو عنه
لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يمتدح به على ما دل عليه قوله قوله
واني وان واعدته او وعدته قوله لخلف ايعادي ومنجز موعدي قوله
واعترض عليه الشارح بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول
وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل من ان الكذب انما يكون
في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والذي يختل بالبال ان الوعد ليس باخبار
عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عدم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب
في الاخلاف في شيء منهما بقي الامر في النقض وقد عرفت الحال فيه واما عمومات
الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك قوله كيف والعمومات
الواردة في الوعيد مرجحة فيما ذكرنا من ان الايعاد عام فتكون المغفرة اخلافا
للوعيد قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال
بهذه الاية انه قصد مغفرة ما دون ذلك الشرك في الاية على من يشاء ونفهم منه
ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقبا عليه فتكون الصغيرة معاقبا عليها

في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز
المغفرة ولا نزاع فيه لا جواز العقاب كما هو المطلوب والعجب انه كيف يتوهم ذلك
في الدليل الثاني وفيما اجمل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روى انه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين فقال انهما
ليعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان لا يستنزه من البول واما الآخر
فكان يمشي بالنميمة **قوله** وذهب بعض المعتزلة المشهور ان المعتزلة لا يجوزون
العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة
دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة
مخلد في النار وتمالوا بالاحباط **قوله** واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر
يرد عليه انه يلزم حينئذ ان لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كان او
كبيرة فتأمل المعنى نكفر عنكم سياتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب
للكفار وقيل الاستثناء منقطع اي نكفر عنكم سياتكم ان شئنا وما ورد عليه
ان تقدير الاستثناء يغني عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لو لا ذلك لم
يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يابى عنه قوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر كما مر ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب ان يجري الآية على
ظاهرها ويخص منها العاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة
المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق تكفير السيات في
الجملة باجتنابها فائدة **قوله** والشفاعة اي الشفعة **قوله** وعندهم لما
لم يجز اي العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق
ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون في النار عندهم **قوله**
لم يجز اي الشفاعة لاسقاط العقاب وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز
العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور **قوله** واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات دلت الآية على ان استغفاره عليه الصلاة والسلام لذنوب

اهل الايمان نفعا والا لما امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعة
في استنباط عقابا فثبت المطلوب قوله بعد تسليم دلالته على العموم
في الاشخاص اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الاية نزلت فيهم
فتكون عدم قبول الشفاعة مختصا بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لان لا تجزي
جار على يوم اي فيه ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال
الامر بالنار وحال نظاير الكتب وكذا الحال في الاية الثانية وقد قيل
ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فتكون عاما فالضمير العايد اليها يكون
عاما عن النفس المبهمة فتعم ايضا بوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت لم اسمع
رجلا دخل الدار ولم ار وا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل
الشارح الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
ولهذا ما قال الامام الرازي ودليلكم لابد ان يكون عاما في الاشخاص والازمان
ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام
فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص
واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر الشارح في شرح المقاصد على
تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على
بعض ما يتناوله فهو مقتض للعموم لا منافه له قوله لا يستحقان العقاب
عندهم فلا معنى للعفو هذا التصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان
العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لا استحقاق لا عفو وما قيل
من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجتنب الكباير فجوابه انه لم يثبت
منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم كلام
الشارح وفيما سبق بذلك في الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا عبار عليه
على كلامه ههنا قوله لا يمكن ان يرى جزاه قبل دخول النار ولا يمكن ايضا ان
يرى ذلك في النار لتخفيف العذاب مثلا ان جزا الاعيان هو الثواب

بالاجماع ودار الثواب هي الجنة قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فانه
تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط
اجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المومنين لا يخلدون في
النار والا لما دخلوا الجنة والا قايل بالفصل بين مرتكب الكبيرة الكبائر
وتارك الاعمال الصالحة فتكون الاية من النصوص الدالة على كون المومن من
اهل الجنة بمجرد الايمان كما يشير اليه سياق كلامه قوله وايضا الخلود في النار
من اعظم العقوبات هذا بيان لوجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار
بعد ثبوت اصل الحد بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب
النيران متفاوتة في الحرارة وان يعذب الكفار انواعا من العذاب خالدين
في النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لا نسلم ان مجرد الخلود فيها جعل جزاء
للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر
الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فقد لا يسلم بطلانه قوله الجواب منع قيد
الدوام في العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها
فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتالم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز
ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتالم بل نقول قيد الخلوص ايضا ممنوع
ولو سلم فدوامه ممنوع والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب
والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا وبين ضعيف جدا قوله وهو
الاستيجاب اي جعل الشيء واجبا كان المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا
عليه تعالى بحيث يقبح منه تركه وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا يتركه عدلا
والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما الاستحقاق بمعنى
ان الثواب ترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب
على المعصية عدلا وفوق الوعد من غير وجوب فنعم وان كان مسلما عندنا
لكنه لا يجديهم قوله والجواب ان قائل المومن لكونه مومنا يريد ان تعليق

فق

الحكم بالمشتق مشعر بعلية ماخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة
قوله فالخلود قد يستعمل يشير الى ان الشايع استعمال الخلود في التابيد
لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة
ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم
قوله ولو سلم فعارض النصوص الدالة على التابيد بالكفار ليلا يلزم ترك
ما يعارضها بالكلية قوله افعال من الامن يقال امنته وامنني غيري
فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول ويقال امنه اذا صدقه وحقيقة حقيقته
امنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره الزمخشري قال وتعديته بالباء لتضمنه
معنى اقروا واعترف واما تعديته باللام كما ذكر الشارح لتضمنه معنى انقاد
واذعن قوله كما في قوله تعالى وما انت بمومن لنا ليس هذا باستشهاد
بل تمثيل فلا يرد عليه ما يقال انه يحتمل ان تكون اللام مزيدة لتقوية العمل
فالاولى ان يستشهد بمثل وان لم تومنوا لي فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر
فصلح للتمسك قوله وليست حقيقة التصديق الى يريد ان التصديق ليس
عبارة عن العلم بصدق الخبر والمخبر والا لزم ان يكون كل عالم بصدق النبي
صلى الله عليه وسلم مومنا وليست كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين
بصدقه عليه الصلاة والسلام كما دل عليه قوله تعالى والذين اتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم الى غير ذلك وهو اذعان لما علم وانقياد له وسكون النفس اليه واطمينا ٦
به وقبولها اياه لذلك بترك الجحود والعناد وبنا الاعمال عليه وهو امر زايد
على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا ولهذا يبنى العمل عليها
واما ان ماهيته ما هي فمنهم من جعله من مقولة الفعل وسيجي تفصيل مقالته
ومنهم من جعله كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار

والشارح مال الى ان يجعله من الكيفيات النفسانية ولهذا صح من ابن سينا
ما جعله احد قسمي العلم واصل ما يقال من امر قطعي صرح به في شرح المقاصد فكيف
يصح جعله احد قسمي العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام
الشارح ما يدل عليه بل رد على من قال بوجوب اليقين في باب الايمان ومال
الى ان الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في ذلك كما ذكره صاحب
المواقف مع بت القول من انه لا بد فيه من التصديق والاذعان بل انما تردد
كلامه في انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق كما يشعر به كلامه في
هذا المقام او لا كما سيجيء ما يدل عليه لا في عكسه قوله من امارات التكذيب
والانكار القلبي كالانكار اللساني وشد الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر ونجري
على ما تفيده الامارة من كونه مكذبا او مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجري
عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم تكن
الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو
كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق ولو كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداد
به شرعا فهو في حكم العدم كاعيان الباس وهذا ما قال الشارح لا اعتداد
بالتصديق مع تلك الامارات فلا منافضة بينه وبين ما ذكره في الكتاب
كما توهم قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا يريد ان المكلف
مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد سقط في بعض الاحوال
واما الصبيان والمجانين فهم ليسوا بمكلفين باصل الايمان حتى يتصور سقوط
ركن التصديق او الاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكمي قوله التصديق
باق في القلب اما لانه ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام الاماميين
ولا تسلم المنافاة بينه وبين النوم اما لانه لا منافاة بين نوم المرء
وادراكه واما لانه لا مضادة بينهما على ما هو راي الفلاسفة واما لعدم
اتحاد محلهما على ما يشعر به قوله عليه الصلاة والسلام تنام عيني ولا ينام

قلبي كما هو راي الاستاذ ولو سلم المنافاة كما هو راي الاشاعرة فالشارع جعل
التصديق المحقق في حكم الباقي مالم يطرا عليه ما يضاده وكذا يمكن ان يقال
مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم
بدونه الاقرار مرة فلا حاجة الى اعتبار بقائه اصلا كما ان حكم الاعمال عند
من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الكلام
في الدنيا لكنه قد يكتفى بدليله لوجوده في دار الاسلام وسائر امارات
الدين اذا لم يكن له كفر معلوم قال الشارح رحمه الله ان الاقرار بهذا الغرض
لا بد وان يكون على وجه الاعلان للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا
جعل ركنا فانه يكفي فيه مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قوله والنصوص معاضدة
لذلك انما جعلها معاضدة لو لم يجعلها حجة على ما ذكره لما انه يحتمل ان يكون تخصيص
العمل بالذكر لكونه رئيس الاعضاء مستتبعا لما عداه على ما دل عليه قوله عليه
الصلاة والسلام الا ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا
فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب
لا عدم اعتبار عمل اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه النصوص
حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان كالكرامية قوله
فان قلت نعم الايمان هو التصديق حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة
عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم
ينقل في الشرع الى معنى اخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب
به في الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من
لغتهم لكان ذلك خطابا بما لم يفهم ولما صح استدلالهم من غير استفسار ولهذا
قال عليه الصلاة والسلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
فظهر انه لم يعتبر شرعا الا المخصوص باعتبار متعلقه بعد ما اريد به المعنى
اللغوي لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر

فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لا عن التصديق القلبي او
مجموعهما قوله حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق الخ يرد عليه بان هذا
انما يدل على فعل اللسان من غير اعتبار دلالته عن فعل القلب لا بعد عرفا ولغة
ايمانا ولا تصديقا لكن دلالة الالفاظ عن معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف
مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة لا يستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعاني
في ادبة تناط الاحكام والالفاظ انما وضعت دلايل على معانيها علمها ووسائل
الى ادائها وما ذكر تنبيه عليه ورد فما ذكر في السوال من ان اهل اللغة لا يعرفون
منه غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه قوله لا نزاع في انه يسمى مومنا لغة
وذلك لان الايمان في اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على
الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لا يطلق على غيره
ذلك لغة وقيل ان معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المومن على المقر
باللسان وحكمه بانا على وجود امارات تفيد ذلك كاف في اطلاق الالفاظ
على سبيل الحقيقة في الامور الحسية كالغضبان والفرحان وفساده غني
عن البيان قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان بل يجب فيه فعل الجنان
سواء كان جعل نفسه او شطرا او شرطه على ما ذهب اليه البرقاني من اشتراط
المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها جزاء من الايمان المكتسب وكذا القطان
اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل الايمان نفس الاحراز قوله ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان قال الشارح رحمه الله
تعالى فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا
في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه ايضا وهو القول بالمنزلة
بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد يجعل خارجا من الايمان بل يقطع
بعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير
من المتكلمين وحكي عن مالك والثوري والاوزاعي رحمهم الله تعالى ثم قال

(علم

وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفي الشيء بانتفاء ركنه واجيب بان الايمان
يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحمل على
ما سوى الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان
مطلق الاسم للاول او للثاني قوله وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه بظاهره يقتضي ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قاطع البرهان كسائر
الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه عليه اهتماما بشانه
وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وشيا يترتب ثمرته عليه قوله لامتناع
اشتراط الشيء لنفسه فان المشروط لشيء مشروط لكل جزء من اجزائه فلو
دخل المشروط في الشرط يلزم اشتراطه لنفسه والقول بان الشرط المراد
بالشرط ما عدا المشروط عدول عن الظاهر والقول بان المراد من الايمان
في الاية هو الايمان اللغوي فحق نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك
في جميع استعمالات الشرع ويمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان
اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار التعلق فبطلانه ظاهر
قوله لما مر من ان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان اذ قد
سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق في القلب اي الجزم بذلك
من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم
في الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشيخ وصاحب
المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا
قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الغرائض ممكن في غير عصر النبي صلى
الله عليه وسلم وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها بروتها اجمالا
حاصلا من الاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من
الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فان الايمان
لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جا النبي صلى الله عليه وسلم فكلما ازداد

زادت تلك الجملة ازداد التصديق المعلق بها لا محالة وما ذكرته
من ان التفصيل ارنيد ممنوع وقوله اكمل مسلم وغير مفيد وستقف
على مزيد تحقيق لهذا المقام **قوله** وفيه نظر لان حصول المثل بعد
اقدام الشئ لا يكون من الزيادة وجوابه ان الزيادة تتصور من
وجوده كالشدة والقوة والمدة ولا يخفى ان الوجود في زمان
اكثر ان كان باقيا فهو ارنيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب
العدة وان لم يكن ارنيد فبحسب الشدة **قوله** ومن ذهب الى
ان الاعمال من الايمان فقوله الزيادة والنقصان ظاهر اما
اذا اريد بالاعمال مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا متركا
كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من
المعتزلة فان زيادها حج ونقصانها بحسب المواظبة عليها وتركها
مواظبتها في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض فالافعال
والترك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة البصرة فازديادها انما هو بحسب
ازديادها وانتقاصها بحسب انتقاصها ولعدم وجودها كما في الحج والزكاة
قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب
ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد **قوله** بل تتفاوت قوة وضعفا هذا مسلم لكن
لا طايل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة
والكثرة فان الزيادة ح والنقصان اكثر ما يستعمل في الاعداد والتفاوت في
الكيفية اعني القوة والضعف خارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي
واكثر من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى اللفظ تفسير الايمان وهو
التحقيق الذي يجب ان يعود عليه **قوله** عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار
المخبر اي تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن مستلزماته بالرد
والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه ما قيل من ان التصديق القلبي

غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذي اورده عليه فتامل قوله وبهذا الاعتبار
يصح التكليف بالايمان يعني ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ
لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى
عادته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح
التكليف بذلك الاعتبار وكما صح النهي عن القتل والاعتراض عليه على
ما سلف بيانه فيما مر قوله ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون بدون
ذلك فيلزم ان لا يعتبر تصديق ما شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق
مدعي النبوة انتقالا عاديا وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تكليف
بتحصيل الحاصل على انه قد حصل له المعنى المسمى بكفر وبدون فكيف لا يكون
مؤمنا فالجواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا
وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه
ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على
الفساد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار قوله
ويويده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين فان كلمة غير يجب حملها على معنى الا اذ لا يستقيم جعلها صفة
بمعنى المغاير وهو ظاهر فيكون المعنى فما وجدنا فيها غير من المؤمنين الا
اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المومن فوجب ان يتحد
الايمان بالاسلام وانما جعله مويدا لا حجة لانه يكفي في صحة الاستثناء تصا دق
المستثنى والمستثنى منه في الجملة وان كان المومن اعم قوله ولا نعني بوحدتهما الا
هذا يريد انه ليس المراد بوحدتهما هو تراد فهما اذ لا نزاع في تغاير مفهوميهما
بحسب اصل اللغة فان الاسلام في اللغة عبارة عن الخضوع والانقياد
والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما وحدة ما يراد منهما في الشرع

ونساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فقد اتصف
بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف بالاخر ومن زعم ان المراد
بوجودهما عدم صحة احدهما عن الاخر وهو اعم من الترادف والتساوي
فقد لخطا ولعله ظن ان ضمير وجودهما راجع الى المومن والمسلم
لا الى الايمان والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسروا
الخضوع والانساد بقبول الاحكام والاذعان وجعله حقيقة التصديق
فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد موردهما وحاصل
معنييهما وهو لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف
بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فان الايمان
مقبول ممن يبتغيه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب
بان المفهوم من الاية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يبتغيه لا كل شئ يغاير
والايمان ليس بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشمل الفروع والاصول
بل ربما يخص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام
هو هذا الدين فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان او خاصا بعمل الاركان
ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو غير الايمان
بحسب المفهوم وعنده من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان
جزء منه او شرط له فينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت
يلزم على ما ذكرت ان يكون المصدق المخل بالطاعات مومنا غير مسلم ان
قلت المتدين بدين هو المستلزم لسلوك طريقته وان كان مقصرا
في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كبير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف
هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة
عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او سبب عنه لازم لا يفارقه
وقد وقع في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي صلى

فلام

الله عليه وسلم والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فتامل قوله
والاسلام هو الانقياد والخضوع لوهيته اي التسليم لكونه خالقا للكل
مستوفيا للعبادة منهم قوله صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان وذلك
لانه تعالى رد قولهم امنا بانه كذب وهو في قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك
عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا ولو لم يكن هذا صحيحا لنهيهم عنه وامرهم
بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب
قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا صح ان يقال ولكن قولوا اسلمنا
قوله وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وذلك
ان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر فيه شرعا هو
الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى
اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا قوله دليل على
ان الاسلام هو الاعمال من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة وايتاء
الزكاة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المصنف والانقياد
الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم الترادف ولا عدم
التغاير لوجود الايمان بوجود الاسلام في الجملة قوله لانه اذا لم يكن للشك
فلا معنى لنفي الجواز يريد ان القايل اذا نوى به معنى غير الشك من محتملات
اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى واما الشك فظهور اللفظ فيه لا يحتاج
الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قايله يكفر ان لم يوول حتى روي عن
ابن عمر رضي الله عنه انه اخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال امومن انت
فقال ان شاء الله تعالى فقال لا تذبح بسكين من شك في ايمانه فمر به رجل
فقال امومن انت قال نعم فامره بذبح شاته فعرف ظاهر الاستثنا الى
الشك ولم يجعل قايله مومنا كما ترى قوله بل مثل قولك انا راشد متقي
ان شاء الله في ان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى انما يكتسب بالاختيار

فيا

نعم هو

ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب
ولكن ههنا فرق دقيق يحصل به الاستثناء في الرشاد والتقوى دون
الايمان وهو ان الرشاد اعني الاهتداء العمل الصالحات والتقوى اي الانتهاء
عن المنهيات ليس واحد منهما شيأ محصلا يحصل بتمامه لاحد في وقت معين
فليس الراشد من عمل صالحا في الحال او في حين من الاحيان وكذلك المتقي
ليس من اجتنب المحارم في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة
نفسانية تدعوا الى امتثال الاوامر وتمنع عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة
تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها ما هو في القوة والثبات
بحيث يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة وبيق مدة العمر والى للانسان
ذلك وكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آني الحصول يحصل
لمن وفقه الله تعالى بتمامه دفعة واما قوله وثباته فامر خارج عن مدلوله
قوله انا مومن فلا وجه للشك او الاستثنا **قوله** لكن التصديق في نفسه
قابل للشدة والضعف يريد ان كل مومن وان كان تصديق النبي صلى الله عليه
وسلم حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جا الى التفصيل والى
خصوصيات الامور الشاقة فربما يكون لبعض النفوس بسبب الخذلان
واتباع الهوى والشيطان شي من استكبار او استكراه قلبي او لساني
ينافي اذعانها ويخل بالنقص على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك
ولهذا قيل ينبغي للمومن ان يتعود هذا الدعا صباحا ومساا اللهم اني اعوذ
بك من اشرك بك شيأ وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم فانه نجاة عن الوقوع
في هذه الورطة بوعد النبي صلى الله عليه وسلم فلا جزم لاحد بحصول الايمان
المنجي السالم عن سوء اشال ذلك فلا جرم يحال به على مشيئة الله تعالى
قال الشارح وهذا غريب لو لا مخالفته لما يدعيه الخصم من الاجماع ولما
ذكر في الفتاوي من الروايات **قوله** وكان من الكافرين دلت على ان ابليس

لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعته قبل خلق ادم عليه السلام حتى عد
من الملايكة وصح استثناؤه متصلا في قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس
فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اي الوصول الى اخر الحياة واول منازل الاخرة
وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم
يعتد به فالايمان المعبر عنه غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثنا والوجهان
الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثنا بخلاف الوجه الاول فانه يفيد
صحة صيغة الاستثنا وليس النزاع فيها **قوله** دون الاسعاد والاشقا
فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه
وقت شقاوته لا تبدل فيها اصلا وانما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى
قوله عليه الصلاة والسلام السعيد من سعد في بطن امه اي الفائز بالسعا
دة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه وكذا المخذول بالشقا
الابدي من علم الله انه يختم له بالشقا في ابتدا فطرته وهذا الايضا في ما ذكرنا من
تبدل والشقاوة **قوله** يعني ان قضية الحكمة تقتضيه اي تستوجبه ولا يتم
بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفصيليا وسببا
عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى بوجبه ومقتضاه ايضا ومن خفي
عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجيحه بوجه ترجيحا لا يصل الى
حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان
يكون في عدم الارسال حكمة خفية ورود هذا الاعتراض على ما ذكرنا وجوابه
ادعا العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضي الارسال البتة وقد مر مثله
قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبرامكة المشهور من احتجاج من يدعي
امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قال ارسلتك فهو الله تعالى
اذ لعله من العالم الجن وهذا مناسب لما زعم السمنية من انه لا طريق للعلم
الا الحس واما البرامكة فالمشهور من مذهبهم انهم لا يجيلون الارسال بل قد

اعترف قوم منهم بنبوة ادم وقوم بنبوة ابراهيم عليهما الصلاة والسلام وانما ينزعون
ان في العقل مندوحة عن الارسال كان الحكم الذي ياتي به الرسول صلى الله عليه
وسلم ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله
اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم **قوله** كما ذهب اليه
بعض المتكلمين يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة
بالعلل والاغراض ولا يسال عما يفعل ولا يطلب لافعاله اللمية فان الارسال
عندهم مجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا رعاية للمصالح والحكم على سبيل
الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو
راي علمائنا وراي النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن
واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته كالرحيل الكريم لا ياتي من الافعال بما فيه لوم وخسة
نفس البتة وان كان متمكنا في فعله **قوله** فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه فيه
اشارة بان العقل ان يهتدي الى حسن بعض الافعال كما هو راي علمائنا وراي النهر
لا كما قاله الاشعرية من ان العقل معزول هناك راسا وقد بين الشارح في
هذا الكتاب كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع متابعة للمحقق رحمهما الله
فليتنبه له **قوله** وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل
به العقل فيه رد على البراهمة على ما عرفت في شبههم **قوله** فكان من فضله ورحمته
ارسال الرسل اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها
فتكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكلف والمصدق وان لم ينتفع
المكذب بذلك لكن بين لقوم سفر اذ عن لهم طريقان ان احدهما طريق ملحوب
يوصل الى ما هو مقصود لهم ومطلوب وان الاخر طريق ضلال وهلاك فانه
عطف عليهم وارشادا لهم وسببا لفلاح من اتبع الهدى والهلاك من سلك
طريق الردى فلا حاجة الى ما يقال من ان كونه رحمة للكفار هو مجرد امنهم
بمكانية من مثل المسخ والخسف والاستيصال **قوله** وهي امر يظهر

بخلاف العادة الخ اشترط في المعجزة سبعة امور نضمن هذا التعريف الاشارة
اليها الاول ان يكون فعلا لله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك ليصور كونه تصديقا
منه تعالى وبفهم ذلك من قوله امر يظهر اذ الامر يتناول الفعل والترك
وبفهم اسناده اليه تعالى مما سبق من ان يكون خالقا كل ما يظهر ويحدث من اجزاء
العالم فمحمد ﷺ هو الله تعالى الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه
وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد مدعي النبوة
لعلم الله تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقارنا للدعوى اذ لا شهادة
قبل الدعوى والتاخير عنه بزمان متطاول آية الكذب واما التاخير بزمان
يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدي المنكرين الخامس ان
يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كفلق الجبل بعد دعوى
فلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتي منطوق هذا الجماد
فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على بعض الشروط
لفظ التحدي على ما قاله رحمه الله تعالى من ان التحدي طلب المعارضة
فيما جعله شاهدا لدعواه والشهادة دونه كما عرفت السابع ان تتعذر
معارضته كما ينبئ عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك
حقيقة الاعجاز بطريق جرى العادة قوله فان الله تعالى يخلق العلم
بالصدق الخ ظاهر كلامه مشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة
عند ظهور المعجزة هي عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل
والا لزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب اللائقة عادية
عندنا بل الحق في العادة ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا
عقلا لكنه ممتنع عادة لهذه العادة هي الماضية بحصول العلم بصدق النبي
عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك
على اصول محلها فضل القول فيها في شرح المقاصد قوله ولا يقدح في

ذلك الإنسان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق
الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات
وقد عرفت تحقيق ذلك **قوله** فيا لكتاب الدال على انه قد امر ونهى
مثل قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما
ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل
على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك
بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم تكن له اذ ذاك امة والارسال الى
الواحد كحوا مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه الصلاة والسلام
هو من قال له الله تعالى ارسلناك الى الناس لا الى قوم كذا واما النقل
فقوله تعالى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم هنا تفيد ان اجتباه بالنبوة كان
حالا بعد ما بدر منه بادرة فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا
بان الوحي الى ام موسى ان ارضعيه الاية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان
المراد من الكتاب في حق ادم عليه السلام هو استماع الكلام المنظوم في
اليقظة حيث قال وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وهو المسمى بالوحي
الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي صلى الله عليه وسلم بل ربما
جعلوا ذلك من خواص الرسول واما القا المعنى في الروع في اليقظة
او استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والالهام فغير بالغة وهو المراد بما
ورد في حق ام موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به
قطعا والله اعلم **قوله** واما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فقد استدل عليها
بوجوه ملائمة حاصل الاول التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد
العلم بصدق المدعي بالضرورة العادية وحاصل الثاني الاستدلال
بحوز اصناف الكمالات العلمية والعملية على ما فصله رحمه الله تعالى
فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحدة منها لغير النبي صلى الله عليه وسلم

نبوته

كحوا

فلا

فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مغبر عليه تعالى كذا ب بل في غير النبي
مطلقا وحاصل الشك انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وحصلنا ها وجدنا ها
حاصلة له عليه الصلاة والسلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام
الرازي هذا برهان ظاهر من قبل البرهان اللمي فان معنى النبوة اذا
حصل وجد فيه ذلك فيكون هو من سائر الانبيا افضل واما انها
بالمعجزة فمن باب برهان الاني قوله فلا يكون اليه وحي ونصب احكام
فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر
الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحلال اجيب بانه ليس
في شيء من ذلك نصب حكم اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على
دينا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه
واما وضع الجزية فقيل انه من شريعتنا ايضا لما دل عليه الاحاديث من
انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف
وقيل انما يضعها لان المال يفيض حينئذ حتى لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك
لما البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات
ويمكن ان يكون هذا مراد من قال انه من قبيل انها الحكم لانها غايته وقيل معنى
وضع الجزية يفرضها على كل باحرب بل بالسلم اذ لا يبقى حينئذ محارب مقاتل
قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج
بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عليه السلام في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم
انه قد ورد في اثنا حديث طويل فيما هو لذلك اذا وحي الله الى عيسى اني
قد اخرجت عبادا لا يدان لاحد بقتالهم يعني ياجوج وماجوج فنزوله لا يكون
اليه وحي اما ان يكون المراد الوحي لنصب الاحكام ويكون قوله ونصب
احكام عطفا عليه تفسيرا للمراد او يكون المراد الوحي المتلو والدليل في
الحديث عليه قوله ثم اتاصح ان يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي

لا نها فضل فاما منه اولي قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبي صلى الله
عليه وسلم لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية ما في الامة التشبيه بانبياء بني اسرائيل
وقد ورد في اثنا حديث فنبينا هم يعبدون للعبادة يسوسون الصفوف اذ
اقيمت الصلاة فنزل عيسى ابن مريم فامهم قال رحمه الله وفي هذا دليل على
ان عيسى عليه السلام يؤمهم في تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا معناه
فصدهم عيسى عليه السلام الاخذ بسنته رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد في
الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم منكم وفي حديث اخر
فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على
بعض امراء تكرمة لهذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على ان لا يؤمهم عيسى
عليه السلام ولا يكون من امته عليه الصلاة والسلام بل يكون مقررا لدينه
وعونا على امته وبمنزلة الخليفة له عليه الصلاة والسلام قوله على تقدير
استمالة على جميع الشرائط اي شرائط الراوي وهي العقل والضبط والعدالة
والاسلام قوله اما عمدا فباجماع واما سهوا فعند الاكثرين هذا في
الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم فيه
دلالة قطعية لكن القاضي ابا بكر خصصها فيما يعدونه ويتذكرونه فجوز صدور
الكذب عنهم سهوا ونسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة
على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عدا ذلك فالحق انه من عدد سائر
الذنوب على التفصيل الذي ياتي قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي
وبعده عمدا وسهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الازارقة من
الخوارج جوزوا صدور الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر قوله واما الخلاف
في ان امتناعه بدليل السمع او العقل فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك
مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي الى
النفرة وعدم الانقياد فلا تكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك

عليه تعالى في حق الكل اذ فيهم من شيع فيه اللطف فيكون منزكا للاصلح
بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد الا
فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية
ولزوم الفاسد فاسد **قوله** هذا كله اي من قوله وكذا عن تعمد الكبائر
الى هنا **قوله** والحق منع ما يوجب النفرة سواء كان معصية ام كالغور مثلا اولا
كسهو الانبياء فانه لا ذنب للانسان في زمانه لكن الطبع ينفر عن اتباع
اولاد الزنا خصوصا في امر الدين **قوله** لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية كان
اظهار الاسلام حينئذ القا للنفس في التهلكة ورد بانه ينفي الى اخفاء الدعوة عوة
بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعدم الموافق او قلته وكثرة
المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن النمرود وفرعون
مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز دفع الخوف باعلام من الله تعالى كما
قال في حق نبينا عليه الصلاة والسلام والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة
غير لازمة فكيف باعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء ولم يسمع
من احدهم اظهار الكفر **قوله** فمصروف عن ظاهره ان امكن بريد ان كان له
عمل اخر ولا يلزم منه نسبة الذنب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر
جمعا بين الادلة والا فيحمل على انه ترك الاولى او على الصغيرة سهوا او عمدا او على
انه قبل البعثة مثلا وقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك
يدل بظاهره على انه عليه الصلاة والسلام اقترف وزرا اي ذنبا وانقاضه
ظهره يشعر بكبره فنقول لا نسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد
يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه
من الغم الشديد والحزن المفرط لاصراره قومه على تكذيبه والشرك بالله
تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام لكن
منه له عليه الصلاة والسلام الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين

وكذلك انقاضه ظهر تاويل لذلك المراد الصغير سهوا او عمدا او ما كان
منه قبل النبوة فالاية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجه الاخر
اذ ليس فيها اخراج عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظايرها قوله ولا
شك ان خيرية الامة بحسب كالم في الدين يريد انه اضاف الخيرالى الامة
فيكون المراد خيريتهم من حيث انهم امة اي ذو ملة ودين فان الامة في الاصل
الدين قال الاخفش قوله تعالى كنتم خير امة يريد اهل امة اي خير اهل
دين فاحمل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال
في الدين بل لوجه اخر ومنهم من قال دلت الاية الكريمة على ان امته خير الامم
فيكون عليه الصلاة والسلام خير الانبيا لان افضل النبي افضل امته فتامل
قوله لانه لا يدل على كونه افضل من ادم وطريان العرف على اطلاق ولد
ادم واولاده على النوع كما في ابن ادم وبنيه لو سلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا
القول بان في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله
عليه الصلاة والسلام من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد
قيل انه تواضع منه عليه الصلاة والسلام وهذا احسن لكنه بمعزل عن التطبيق
بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عليه الصلاة والسلام كما اذا
قلت دخلت الدار وضربت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف
وقيل المقصود نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى
بعده والاقرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبر على اذى قومه وذكا
به
مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس احدهم انه اشد صبرا منه وانت خبير ما
حتى لو اوذي بما اوذي فابتلي تما به ابتلي لصبر وشكر فنهى النبي صلى الله عليه
وسلم عن ذلك وبين انه ظن فاسد فلعل يونس عليه السلام قد ابتلي بما ليس
للانسان للصبر عليه يد ان ومعنى قوله ولا تكن كصاحب الحوت هو النهي
عن الوقوع في مثله واكتساب ما يفضي اليه وافضليته نبينا عليه الصلاة

والسلام

والسلام لا يعتني ان يطيق الصبر عليه البتة قوله ولا يستحسرون اي لا يعيون
من حسر البعير فتحسر واستحسر اعيي فهو كقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون
قوله محال باطل جمع بينهما كان البطلان نظرا الى كونهم بنات والاستحالة
نظرا الى الاضافة اليه تعالى قوله تفريط وتقصير في حالهم فان الظواهر الظواهر
قد دلت على عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كما سبق بند من ذلك
حتى اختلفوا في عصمتهم عن غير الكفر ايضا من المعاصي قوله بدليل صحة استثنائه
منهم فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول وحمل الاستثناء
على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه
فلا يصار اليه الا بدليل كيف وقد تناول الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله
ان لا تسجد وما منعك اذ امرتك قوله قلنا بل كان من الجن ففسق عن ح
امر ربه لاحظ في تقرير الكلام الاية الدالة على نبوته وحمل كان على صار بمعنى
انه انقلب جنيا او انه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر
من غير دلالة قوله والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اذ لم
يثبت منهما الا عتقاد بتاثير السحر والعمل به ولا غرو من المعاصي بل قد انزل
عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كفر بتعلمه وعمل به ومن مومن بجنبه وتوقاه ولم
يكن منهما غير التعليم باذنه تعالى قوله وهو واحد لما عرفت ان كلام الله
تعالى صفة واحدة ازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الحاصلة باعتبار
في الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد بتعدده تكثره لا العدد الذي
عرفت في صدر الكتاب وتناوله تفاصيل احاده في ترتيب الثواب على
قراءاته بل وفي بلاغته ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من ن
التفسير بعيد من التفسير قوله يكون مبتدعا خارجا عن السنة يضلل
ولا يكفر هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو
كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه قوله واجيب بان المراد في الاية

الروايا بالعين جمع بينها وبين اية التسبيح الاسري واما حديث عائشة
رضي الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة اذ لم يكن
وقت المعراج زوجة له صلى الله عليه وسلم ولا في سن الضبط بل لعلها لم تولد
بعد اذ قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقيل ان يوحي اليه وقيل بعثة بخمس قبل قدره
سنين وقيل بثمان ليلة سبعة وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بسنة
وتزوج عائشة رضي الله عنها واليا عليها بعد الهجرة وقد تزوجها عليه الصلاة
والسلام حديثة السن ومنهم من قال المعراج معراجان فما رواه مالك بن
صعصعة وهو كان في اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق
والسير وما رواه ابو ذر رضي الله عنه كان في المنام من بيت ام هانئ وربما
اضافه عليه الصلاة والسلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر فيه البراق بل ان جبريل
اتاه واخذ بيده وعرج به الى السما قوله في الشهوات واللذات اي المباحات
قوله من قبله اي قبل القول بالتسبيح المذكور وبهذا امتاز الكرامة عن الاستدراج
وعما يسمونه اهانة وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روي عن مسيلمة الكذاب
انه دعى لاعور لتصير عينه العوراء صحيحة فصارت عليه عينه الصحيحة عوراء وبما ز
ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلا
قال رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة
واهانة وكانهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى المآل ولا السحر
لانه تخييل وتمويه واراده لما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه
راجع الى الاستدراج والاهانة واما الاهانات فقدم صاحب المواقف
بانها من قبيل الكرامات فان الانبيا قبل النبوة لا تقصدون عن درجة
الاولياء قوله والكتاب ناطق بظهورها من مريم حيث ذكر فيه انها حملت
من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر ونساقط عليها الرطب الجني
من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عليه الصلاة والسلام

حيث لم يتارن دعواه ولا ارها صا لعيسى عليه الصلاة والسلام والا لما علمت
مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف
بالله تعالى وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه
ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد
الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل كرامة لصاحبه لعين ما مر قوله وهو
آصف بن برخيا وزير سليمان وقيل كاتبه وكان صدّيقا عالما واسمه اسطوم وانما
قال على الاشهر لانه قيل انه الخضر عليه الصلاة والسلام وقيل جبريل عليه السلام
او ملك ايده الله تعالى به وقيل سليمان نفسه قوله بينا رجل يسوق بقسم
بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكف عنها بما الكافة
لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما في انا
فتغني غناها وتقع بعدها حينئذ الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة
فبينا نسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة نتنصف
وقد جا اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله بينا معانقة الكماة وروغه يوما باتيح له جري سلفع
ولتضمن معنى الشرط حينئذ لم يكن لها بد من جواب وصح دخول اذ واذا المفاجاة
في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجاة واذا دخلت فان جعلت
ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لما بعدها وهي ظرف زمان
لو ان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن النظر
مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتدا او تجعل هي نفس جزاء الشرط او تجعل
حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او تجعل بزيادتها وكونها
لا للمفاجاة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذا واذا الذي ذكره
نجم الائمة وقد يجعل العامل في بين معنى المفاجاة قوله وسماع سادية كلام
جعل ذلك كرامة لسادية والاظهر ان يجعل كرامة لعمر لرؤية الجليس من بعد

حين اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الا ادراك ما وصل الى سمعه
فتدبر قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة
سواظهر من قبله او قبل احاد امته لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فهذا
الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على
يد المدعي للنبوة ومقارنتها للتحدي قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص
علي عليه الصلاة والسلام كانه خص عليا عليه الصلاة والسلام مع وجود غيره
من الانبيا بعد نبينا عليه الصلاة والسلام كما ذكره نصه ام من ان العظما من
العلما على ان اربعة خير العلما في زمرة الاحيا الخضر والياس في الارض وعلي
وادريس في السما اما الان حياة عيسى ونزوله الى الارض واستقراره فوقها
مدة قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسع فيه خلاف
بخلاف غيره والا لانه لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحيا في
وقت من الاوقات لم يعد وامن الموجودين بعد نبينا عليه الصلاة والسلام
وجود امطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضل ما بين الخلفا الاربعة
وانهم افضل الصحابة الاحيا بعد النبي صلى الله عليه وسلم لما كثر الاحاديث
الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستقر المرا والخلاف في تعيين افضلهم وفي
خلافتهم ومن ههنا اوردوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن
مقاصده فلو اريد بكل بشر موجود بعده عليه الصلاة والسلام حصل المرام
واستقام الكلام واما فضله رضي الله عنه على التابعين ومن بعدهم من الامرا
مع خروجه عن المقصود لم من فضلهم على الصحابة رضي الله تعالى عنهم اذ لا شبهة
لاحد في ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد
اشتهر ذلك فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر رضي الله عنه كنا
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وعن
محمد ابن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال

ابو بكر

ابو بكر قلت ثم قال من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهو
لا افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جميع الامم قوله من
غير تلعثم اى تلكؤ وتوقف كما روي انه عليه الصلاة والسلام قال
ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم واما
عدم تردده في امر المعراج فقد روي انه عليه الصلاة والسلام كان
نايما في بيت ام هانى بعد صلاة العشا فاسري به ورجع من ليلته وقص
القصة على ام هانى وقال مثل لي النبيون وصليت بهم وقام ليخرج الى
المسجد فتشبث ام هانى بثوبه فقال عليه الصلاة والسلام مالك
قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج و
فجلس الى ابي جهل فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بحديث الاسرا
فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لوي هلم فتحدثهم فمن بين مصفق وواضع
يده على راسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان امن به وسعى رجال
الى ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا
تصدقه على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمي الصديق قوله
الذي فرق بين الحق والباطل بتشديد الياء اي وصفه بتسميته بالفاروق وكانه
رضي الله عنه لفرط مهابته وغاية فضليته في الدين كان الناس يهابونه
فلا ياتونه بباطل الدعوى والزور والشهادة فلا يجري بين يديه الا كلمة
الصدق ولا ينطق فضله الا على مقصد الحق قوله ولم نجد هذه الميلة
اي حتى نكتفي فيه بالظن فنضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه
وليس التوقف فيه مخلا بشئ من امر الواجبات الدينية والدنيوية اذ
لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة
رضي الله تعالى عنهم فالاولى التوقف احترازا عن الفضول والتفضيل
المفضول قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان بل قد مال بعضهم

تضليله

الى تفضيل علي رضي الله عنه قوله فللتوقف جهة لان الثواب عندنا
فضل من الله تعالى ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته
فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين مع
كون اكثرها آحادا متعارضة فالوجه اتباع السلف والتوقف جهة
قوله وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا
لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل سيرهم
وكمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب
العقل فيما يحكم ببداهته هذا والمنقول عن بعض المتاخرين انه لا حزم
بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره
مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص
بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة كل واحد ارجح من فضائل كثيرة
اما لكثرتها في نفسها او لزيادة كميتها قوله سقيفة بني ساعدة ساعدة
من اسما الاسد ومنه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الخذرج والسقيفة
بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار
لهم قوله بعد توقف كان منهم وذلك لانه لم يتفرغ قبل ذلك للنظر
والاجتهاد لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله صلى
الله عليه وسلم فلما افاق وتامل دخل فيما دخل فيه الجماعة قوله وترك
الخلافة شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون ويتباينون من
هواهم منهم تحبب رايهم واما جعلها كذلك لانه رآهم افضل من عداهم
واولى بالخلافة من غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يرجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر
برأي غيره في اليقين ولذلك قال في حقهم ان اتفق اثنان واربعة
فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رايهم الى الصواب اقرب

وان

اتقعد عبارة
عن قتال القاتلة

مطلب
وقوع المخالفات بين الصحابة

وان تساووا فكونوا في الحرب الذي فيه عبد الرحمن قوله وما وقع من المخالفات والمحاربات يعني انه قد روى ان جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصب علي و الخروج معه الى الحروب وحاربه فرق منهم ومن سائر المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة خلافته والا لزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته بل كان خطأ في الاجتهاد كحرب معاوية انكروا عليه ترك القود من قتلة عثمان رضي الله عنه بل زعموا انه ما أعان على قتله والمخطئ في الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق قوله ولعل المراد ان الخلافة والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعني النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اداء وظائف الدين وان اقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوا والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية والاغراض التخيلية كما هو شان الملوك ثلاثون سنة قوله وانما الخلاف في انه هل يجب على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب المعتزلة والزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة اوجبته عند الغلبة وطائفة اخرى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع قوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان العرب في زمن الجاهلية لما لم تكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على معالمها ويحافظون على مواسمها لم يكن لهم ايضا امام يطاع منهم بل بينهم بالانضاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذياب الشاردة والاسود الضارية يبغي بعضهم على بعض ولا يتقيدون على سنة ولا فرض فمن لم يعرف امام وقته زمانه وانه في ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة

جاهلية قوله قد جعلوا امر المهمات نصب الامام قال احمد رحمه الله
انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من
كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله محمد فانه حي
لا يموت ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وها تواراكم رحمكم الله
فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر
قوله فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اما اذا كان
او غيره يريد ما ذكرانما يفيد عموم الرياسة الدنيوية واما تسميتها بالامر
الدين على ما هو المعتبر في الامام فلا قوله بناء على ان الامام اعم فانه
شرط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع
شجاعا ذا راي له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور
وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك قوله واما بعد الخلفاء العباسية
فالامر مشكل اذ لم تتفق الامة بعدهم ان يلي امرهم قرشي بجميع شرائط الامامة
فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب رحمه الله بانه انما يلزم
الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار قال وفيه
بحث اقول وهو انه اذا لم يوجد امام من اهل الشرائط وبايع طائفة من
اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير فساد لاحكامه وطاعة
من العامة لاوامر وشوكة يتصرف في مصالح العباد ويقدر على
النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اثما بالواجب وهل يجب
على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة
والعدل والانصاف ان ينوبوا الامر اليه بالكلية ويكونوا له كسائر
الرعية قوله محمد الباقر سمي به لتبقره في العلم اي توسعه فيه والكاظم من
كظم الغيظ اجتزعه او من الكظوم بمعنى السكوت قوله وسيظهر فيملا
الدنيا انكارا عليهم في انه سيظهر المهدي ويملك الارض سبع سنين ويملا

الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه من عترته او من ولد
فاطمة اخذا بالجهة الاخيرة فانا لا نعرف يواطئ اسمه اسمه عليه الصلاة والسلام واسم
ابيه اسم ابيه عليه الصلاة والسلام لما ورد من الاخبار الدالة على
ذلك وانما الانكار عليهم في انه مخلوق الآن حي مختف ممتد عمره امتداد
خارجا عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري
قوله مع عدم القطع بعصمة يعني انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة
ابي بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا
للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب العصمة
مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير يسقط ما قيل من انه
لا معنى للاجماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع
على عدم اشتراط العصمة وهو عند انجم ممنوع وما توهم من ان الشرط
هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة
ممنوع قوله وغير المعصوم ظالم لنفسه او لغيره ايضا قوله فلا ينال
عهد الامامة كما هو المراد بالعهد في الاية بقرينة قوله اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى
ان المراد عهد النبوة قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما اذ ربما
يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطة للعدالة مثل الصغاير من غير اصرار
او كانت مسقطة وقد تاب عنها واصلا وعلى التقدير فهو غير معصوم اذ
العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد واما
تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن
الشارح تابع في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم
اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان
يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق

ومعناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مستقلة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح على ما توهم من ان الظلم هو التعدي على الغير
وان يخفى فساده قوله وهذا معنى قوله هي لطف من الله تعالى ولا يخفى
عليك ان الالف تنبيه يا للملكة قوله لا تنزيل المحنة هي ما يمتحن به الانسان
كالبلية لما يبتلى به اي يختبر هل يصبر ام يضجر والمراد بها ههنا التكليف
باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا قوله واما
في الشوري فالكل بمنزلة امام واحد انما يوهم بان معنى جعل الامامة شورى
بين عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون في الاحكام ويعملون باتفاقهم
حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما اشتهر
عن عمر رضي الله تعالى عنه وخلاف ما ذكره هو نفسه من ان جعل الامر شورى
بينهم بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون
ويتفقون على احدهم قوله مسلما اذ لا ولاية للكافر لنفسه فرا اذ لا ولاية
للعبد ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية عاقلا بالغا اذ المجنون والصبي ليسا من
اهل الولاية قوله والسلف كانوا يتقادون لهم فكان اجماعا منهم على صحة
امامة اهل الجور والفسق قوله فبقاؤه اولى لان الرفع اقوى من الدفع وفيه
ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة
كيف وقد صرحوا بشرط اذ الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم
وابضاعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق
فجميع مسايل الفقه كذلك لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقايد لا عن
كلما يجب الاعتقاد لحقيته قوله والامامة جعلها من المقاصد علم الكلام
وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على نصب الامام من الافعال
الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها بها واخر الكتب الكلامية بنا
على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة

والايمة

والائمة المهديين فناسبه دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد
المسلمين عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكونه ونحو كو نه
وينحونه ويشيدونه بل قد ادرجوها في تعريف علم الكلام حيث قالوا
هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد على
قانون الاسلام بل هي من مباحث هذا العلم حقيقة على راي الشيعة
القايلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى قوله لا يبلغ مد احدهم ولا
نصيفه المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجيء بمعنى
النصف ايضا كالعشير بمعنى نصف العشر اي لا يبلغ اجر انفاق احدكم
مثل الاحد من ذهب اجر انفاق احدهم مد من طعام ولا نصيفا
منه وذلك لصدق يقينهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البوس والفقر
قوله لا تتخذوهم غرضا من بعدي اي هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش
فيجيء حبهم اي بسبب حبي او ملتبسا بحبي وكذا معنى قوله فبغضي قوله
فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره فلعله كان منافقا هذا
اذا كان الملعون معينا واما اذا كان غير معين فقد قيل انه يجوز اللعن
عليه كقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله الواصلة والمستوصلة
والواشمة والمستوشمة والسر فيه ان ذلك ليس بمعين على احد في
الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي رتب اللعن عليه وبيان لقبحه
وايجابه بعد فاعله عن رحمة الله تعالى وشفاعة رسوله صلى الله عليه وآله
وسلم قوله نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولا ية
فمنهم من قال بالاول بنا على ان النبوة تكمل للغير والتكمل بعد الكمال
وفوقه ومنهم من قال بالثاني زعما بان الولاية عبارة عن العرفان
بالله تعالى وصفاته وقرب منه زلفى وكرامة عنده والنبوة عبارة
عن السفارة بين الله تعالى وبين عباده وبتبليغ احكامه والقيام

بخدمة متعلقة بمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما
التردد بين ولاية النبي ونبوته والترجيح من جهة ان نبوته متعلقة
بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت فان قلت هذا البحث
من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت لو سلم
فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة
عن الفن بالكلية بل غايته انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وستتلى
عليك نبذ من المسائل بعد من هذا الجنس فلا تغفل قوله عصمة منها اي
حفظه اما بان لا يخلق فيه الذنب او وفقه للتوبة والاصلاح على ان
عدم لحوق ضرر الذنب به ان يغفره بفضل رحمته لا يستلزم سقوط
التكليف عنه كما في الذنب المغفور قوله المراد بالنص ليس ما يقابل
الظاهر اي اللفظ اذا ظهر منه المراد سمي ظاهرا بالنسبة اليه في اصطلاح
اصول الفقه وان تاييد ذلك بشهادة العرف سمي نصا فان انضم الى ذلك
ما يدفع احتمال التاويل والتخصيص سمي مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال
النسخ سمي محكما وان لم يظهر فان كان ذلك لعارض سمي خفيا وان كان مما
يدرك عقلا سمي مشكلا او نقلا سمي مجملا وان لم يدرك سمي متشابها وكل واحد
من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا
الفاظ القران والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل عليها بحسب الاوضاع
اللغوية على الاستعمال الشايع وهذا الاباء في حق المراد بوجه ما قوله النصوص
القطعية من الكتاب والسنة مثل المحكم والمفسر منها واما الظاهر والنص
فيضل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الطمانينة على الاصح قوله لكثرة الاجسا
فان محكم التنزيل قاطع وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التاويل
حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكار مكابرة محضة وتكذيب للدين
صريح وتاويل للنصوص الدالة عليه بالامور الراجحة الى اكثر النفساني

طبب

نعت صدق وافك صراح **قوله** لما يليق عليه لا يكفر لان حرمة الخمر تابعة
لمصلحة الوقت وصوم رمضان امر تعبدي فعدمها لا ينافي الحكمة كما في
الامم السالفة **قوله** وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح ولعل هذا مبني على
الخلاف في ان من استحل حراما لغيره لعل يكفر ام لا فان حرمته
وطئ الحايض لمجاورة اعني الاذا **قوله** وفي استحلال اللواط بامراته
لا يكفر على الاصح لانه مجتهد فيه **قوله** وكذا الوامر رجلا ان يكفر بانه
او عزم على ان يامره يكفر لانه رضي بالكفر والرضا بالكفر سواء كان
يكفر بفعله او يكفر عين كفر **قوله** واجمع بين قوله لا نكفر احدا من اهل
القبلة اي من توجه قبلتنا وصلى صلاتنا انه لا كلام فيما ذكر من الاشكال
الا ان الظاهر ان القايل بالكفر ومن قال بما شاكله لا يقول بتلك
القاعدة يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور
المتكلمين والفقها وابتدا بدليلها ثم اورد مقالة مخالفيها وفصل المواضع
التي اكفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها بحافظته على تلك القاعدة
قوله فمنهم من يزعم ان له ربيا من الجن وتابعه يقال لفلان ربي من
الجن على فعيل اي مبني ولفلان تابعة اي قرين من الجن يتبعه والتا
للنقل ويصدقهم ما روي انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الكهان
فقال ليسوا بشيء فقالوا يا رسول الله فانهم يحدثون احيانا بشيء
يكون حقا فقال عليه الصلاة والسلام تلك الكلمة من الحق يخطفها
الجني فيقرها في اذن وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مايه
كذبة **قوله** من ان النسبة ترادف الوجود يريد او تلازمه **قوله**
مبني على تفسير لفظ الشي بانه الموجود كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم
كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة البصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
على ما وقع في كلام جار الله ونقل مثله عن سيبويه وبعضهم جعله اسما

للحسم وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث قوله برفع العذاب عن مقبرة تلك
القرية اربعين يوما فاذا كان محرد المروى رافعا فالتقرع والابتهال
اولى بان يكون فاعلا على انه لا قايل بالفصل قوله وهذه اجابة فان
قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله
تعالى من غير ان يترتب هذا على دعايه قلت يابا به ترتيبه على دعائه
كما قال تعالى قال رب فانظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين
الى يوم الوقت المعلوم قوله قال جذعة هو فى الاصل تصغير جذعة
واحد الجذف وهى غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد قيل من اسد
الرجل بالكسر صار كالاسد فى اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة او قبيلة
من كنانة فيهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم غفار غفر الله لها واسلم
سالمها الله وعصية عصيت الله ورسوله قوله فذكر الدخان عن جذعة
انه قال يا رسول الله ما الدخان فقال عليه الصلاة والسلام قوله تعالى
فارتقب يوم تاتى السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال علما بين
المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المومن فيصيبه كهيئة
الزكمة واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه ومن دبره
وعن على رضى الله عنه يدخل فى اسماع الكفرة حتى يكون راس احدهم
كالراس الحنيذ وتكون الارض كلها كبيت او قمل ليس فيه حصاص قوله ص
والدجال قد ورد فى الروايات انه رجل جسيم قصير افحج اعور شاب
جعال الشعر جعد قطط كان عينه عنبة طافية مكتوب بين عينيه
كافر يقراه كل مومن قارى وغير قارى يخرج من ارض بالمشرق يقال
له خراسان يتبعه قوم كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود
اصبهان سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث فى الارض اربعين يوما
يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وساير ايامه كساير الايام ثم ينزل عيسى

عليه

عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله **قوله** والدابة قيل انها هو **قوله**
والاكثرون على انها دابة لها اربع قوايم روي ان لها راس ثور وعين خنزير
واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ايل وقوايم بعير بين كل
مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها ستون ذراعا وعن ابي هريرة
ان فيها من كل لون ومابين قرنها قرسخ للراكب وفي الحديث انها تخرج من
الصفا اول ماييدو راسها ذات وبر وريش لا يدركها طالب ولا يفوتها
هارب **قوله** وطلوع الشمس من مغربها عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم حين غربت الشمس اندري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله
اعلم فقال انها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستاذن فيوذن لها ويوشك
ان تسجد فلا يقبل منها وتستاذن فلا يوذن لها ويقال لها ارجعي من حيث جيت
فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها
تحت العرش **قوله** وتنزول عيسى بن مريم وفي الحديث انه ينزل عند المنارة
شرقي دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طاطا
راسه قطر واذا رفعه تحدر منه مثل جمان اللولو فلا يحل لكافر يجد نفسه الا مات
ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه **قوله** وياجوج وماجوج وهما عدد من
ولد يافث وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفتهم لا يموت احدهم حتى
ينظر الى الف ذكر من صلب احدهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان طوال
مفرطون في الطول وقصار مفرطون في القصر وروي انهم يابون البحر فيشربون
ماه ويا كلون دوابه ثم يا كلون الشجر ومن ظفر وابه ممن لم يحصن منهم من الناس
ولا يقدرون ان يابوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله تعالى
في اقفايهم فيدخل اذا انهم فيموتون **قوله** خسف بالمشرق في الصحاح يقال
خسف الله بهم الارض خسفا اي غاب بهم فيها **قوله** واحر ذلك نار تخرج من
غير النار التي ذكرها عليه الصلاة والسلام حيث قال اول اشراط الساعة

نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه الصلاة والسلام ان
اول الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس
ضحى وايتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا قوله فذهب الى
كل احتمال جماعة قال رحمه الله في التلويح فحصل اربعة مذاهب الاول
ان الاحكم في المسئلة قبل حكم الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه
ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استوا الحكمين في
الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق الثاني ان الحكم معين ولا دليل ٢
عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فمن اصاب اجران ومن اخطا
اجرا لكه واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين
وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين
ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطا
هل ينقض والرابع ما فصله في الكتاب قوله لما كان لتخصيص سليمان
والفهم بالذكر وجه فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية يدل
عليه في هذا الموضع بعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة بافانين الكلام
ومبني على الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبيا وجواز الخطا عليهم فيه
وقد اقيم الادلة على ذلك في موضعه بل تدل عليه هذه الاية ايضا
فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن بالاجتهاد بل بالوحي لما جاز اعتراض
سليمان عليه السلام عليه ولما جاز رجوع داود الى ما راه وقضته مشهور ٢٥
وقد اجيب بان المعنى فهمنا سليمان الحكمة التي هي احق وافضل وانما
اعترض على ابيه بنا على ان ترك الاولى من الانبيا بمنزلة الخطا من غيرهم
ولهذا قالوا غيرهذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا اتينا
حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده في هذه الحادثة حكما وعلما كان لهذا الكلام
في المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستوا الحكمين قوله ان القياس

مظهر لا مثبت رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادي
قد يثبت بغير القياس من الادلة الظنية بمفهوم الشرط والصفة والاولة
على وجه الحق فيه قوله فلو كان مجتهدا مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد
بالمتنافيين لان المجتهد عام بمعنى النفس او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه
عاما للاشخاص او عند اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبنى هذا
الدليل على ان هذا القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة في
النصوص بالماخذ المختلفة فيها واحد وشيء منه ~~الحكم~~ غير مسلم عند
الخصم قوله بل بالضرورة الدينية والاعتقاد فدعوى الضرورة العقلية
في الافضلية بمعنى كثرة الثواب لا سيما عند من يرى الثواب مجرد
فضل من الله مما لا يكاد يصح بوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر
العقلي الصرف ايضا قوله على وجه التعظيم والتكريم قيد به يتصدى
لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجودهم لا يدل على تفضيله
عليهم اذ لعله لم يكلف بتعظيمه بل ابتداء الملائكة ليتميز المطيع من العاصي
اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بترجمة السلام
في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية تختلف باختلاف
العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وادم بمثابة القبلة
فدفع هذه الاحتمالات بان قوله تعالى كرمت على يدل على انه اسجاد
تكرمة اذ لم يسبق ما يدل عليه على هذه سوى الامر بالسجود فيكون
تفضيلا له عليهم قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ فانه
تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة
تاملوا في حال ادم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا
الامر الى علمه تعالى واقتضايه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول

مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة
علمه وكمال حكمته والله سبحانه وتعالى علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله
عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض المسميات على الملائكة فقال
انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف
آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال
يا آدم انبئهم باسمائهم فبتوا وتنبهوا الخطأ بأنهم وعلموا ان الخير ما اختاره
الله تعالى وان الفضل بيده يؤتيه لمن يشاء فدلت الآية على فضله عليهم
اجمعين فتكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل قوله
وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
يريد ان المراد بآل ابراهيم اسماعيل واسحق وآدم ويدخل في ذلك
نبينا عليه الصلاة والسلام وبآل عمران موسى وهارون ابنا عمران
ابن يصهر او عيسى ومريم بنت عمر بن ماثان والعالمين عام لاجناس
ما سوى الله تعالى فدلت الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم
من عوام البشر على العالمين وفيهم رسل الملائكة وقد خص من الامة
بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى
ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كان
لغرضنا اذ لا ندعي في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيها
لا نفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فالكلام في
انها من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والا كفينا بالظن والتخمين
ليس الا للعجز عن القطع واليقين المذكور في شرح المقاصد انه خص
من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل
الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران
على من عدا رسل الملائكة وهو ظاهر قوله ولا شك ان العبادة

وكب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون
افضل لا يقال عبادة الملائكة ادوم واكثر انهم يسبحون الليل والنهار
لا يفترون والاخلاص الذي به قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق
وتقنهم اقوى لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة وهم
من البشر اتقى وعلمهم ازكى لانا نقول قد ثبت بالحديث ان افضل
الاعمال اخرها والترجيح بالكثرة والدوام غير مفيد لان كثرة الثواب
ليست بكثرة العمل الا ترى في ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب
ما لا يترتب على غيرها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقي الصفات
كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة
الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل قوله والجواب ان مبنى ذلك
على الاصول الفلسفية دون الاسلامية فان كلام الملائكة عندنا
ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام وكونهم بالفعل ايضا
بمعنى انهم ليس لهم كمال متوقع لهم عندنا وايضا علمهم بالكوائن ماضيها
واتيها غير مسلم وباقي المقدمات مسلمة عندنا ايضا بل نقول جميع
الادلة المذكورة فيما بعد لو فرض صحتها وتمامها لا يدل الا على اكثرية
فضايلهم وكمالاتهم على اكثرية ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذي يجتهد في
اثباته ولله الحمد على التمام وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه في
البدو والختام نجز على يد مالكه الفقير العبد الفقير الى الله تعالى محمد
ابن محمد جمادي بن زين الدين الاشفيني الشافعي مذهبا الازهري محلة
[illegible] في الليلة التي تسفر صباحها مستهل جمادي الثاني سنة اربع عشر
بعد الالف وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

والحمد لله وحده

وكفى